思想與時代月刊　第三十六期

中華民國三十三年九月一日出版

編輯兼出版者　思想與時代社　貴州遵義經歷司街十號

印刷者　貴陽中央日報社　六廣門外高家園

第三十七期目錄預告

王念孫父子治學之精神與方法　蕭璋

說良知四句教與三教合一　錢穆

功利主義的新評價　賀麟

樂府之由來及其衍變　祝文白

中美空航半月記　張其昀

評史對萊近著「世界之經濟開發」（書評）　厂忱

定價表

每月一冊　全年十二冊

每月一日發行

訂閱辦法	冊數	價目	郵包費（定費外另加）國內	郵包費（定費外另加）國外
零售	一	十二元	六角	照郵局定價辦理
預定半年	六	七十二元	三元六角	
預定全年	十二	一四四元	七元二角	

注意

一、定戶如有詢問事件及更改地址遞信時務請（1.）註明定單號數（2.）定戶姓名（3.）在何處定（4.）原寄何處四項，詳細開明，寄交本社方可辦理。

二、本刊郵票代價暫不接收。

三、信內附寄法幣，如有遺失，概不負責。

四、本社歡迎直接訂閱，各大學學生有證明文件者訂閱八折優待。

投稿簡章

（一）本刊歡迎投稿，請郵寄貴州遵義經歷司街十號本社收。

（二）投稿經揭載後，論文書評及譯稿每千字酬百元左右。

（三）投寄之稿，如不登載可以奉還。

（四）投寄之稿，除特別約定者外，以一萬字爲限。

（五）本刊對來稿有删改之權。

思想與時代

第三十六期　民國卅三年九月一日

目次

辨性　錢穆
論荀學　繆鉞
論道德判斷　謝幼偉
心理學在軍事上之應用　黃翼
解釋憲法之權與能　陳恩成
富路特，中華民族小史（書評）　楊聯陞

辨性

錢穆

我常稱儒家思想爲德性的一元論，或云性能一元論，無論其字面論人生論皆然。所謂德性的一元論者，因其一切思想，莫不以德性觀念爲中心，由此出發，亦於此歸宿。因此要明白儒家精義，非明白儒家論性的觀點不可。儒家論性，大體就實平正，亦並無甚深微妙晦昧難明之處，惟儒家思想，自身綿歷二三千年，其間對於論性的觀點，自身內部便有許多不同。若不分析清楚，糾纏牽混，則好像儒家論性，自有許多模糊恍忽難明處。茲篇試分儒家論性爲四派，其實即分屬於四個時期也。一孔孟，二易庸，三程朱，四陸王。以下按次略說。

孔子很少論性，子貢說，夫子之言性與天道不可得而聞也，今論語二十篇只有性相近習相遠一語，算是說到性字。但論語雖少言性，却屢言心。論語裏最重要的一個觀念，自然要推仁字。孟子說，仁人心也。又說仁者愛人，竊謂千古解識仁字，只此兩語最明白，最直淨，人人易曉，却更無賸義。以後朱子說仁者心之德，愛之理，便承孟子而來。清儒如阮元之徒，偏想把仁字與心字分開，硬要說成仁字無關於內心，只見其心勞而日拙。因此我們可以說，論語論仁，便是其論心處。而論語言心，實亦即是其言性處也。

論語言及人心，最重要是一個仁字，其次則如孝弟，此亦言人心也。有子曰：孝弟也者，其爲仁之本與。本立而道生。此只是說，人爲孝弟之心，便是仁心之根本。人類之仁心何由生，即生於其孝弟之心。仁只是愛人，孝弟則是愛父母。天下那有不知愛父母而能知愛他人之理。心並非有兩個，仁心與孝弟之心，還只是一心。說孝弟爲仁之本者，譬如一樹之有根幹，根幹還是一樹，仁譬如是樹幹，即樹之本身，則孝弟譬如樹根乃樹之本身發育之第一步。然却不能不說樹根亦是樹本身之一部也。論語於孝弟以外，又說到忠恕，孔子告曾子曰，吾道一以貫之。曾子曰唯，夫子之道忠恕而已矣。曾子所言，雖未經孔子當面印可。然曾子從孔子日久，平常必有所聞，乃始敢爲此肯定之說。中庸亦云，忠恕違道不遠。孔子之告子貢，謂有一言而可以終身行之者，惟恕乎。可證曾子所言夫子之道忠恕而已，縱未必盡當孔子之意，亦必距孔子之意不甚遠。孔子之道，蓋一貫之以吾心，謂之仁可也，謂之孝弟亦可也，謂之忠恕亦無何不可也。仁與孝弟與忠恕，同是此心而已。若以樹譬之，孝弟如樹之根，仁如樹之本幹，則忠恕乃樹之枝條扶疏也。盡己之謂忠，推己及人之謂恕，忠恕只是一心，即人之仁心也。亦即孝弟之心也，對父母稱孝弟，對一切人類稱忠恕，合而言之皆可以稱仁。故又曰強恕而行，求仁莫近焉。然則孔子既極言仁道，而曾子以忠恕

說夫子之一貫，可見其必有當矣。（一貫二字，其本因處孝弟，由亦皆人心）

論語言孝弟忠恕，孟子又益之以愛敬。曰：君子以仁存心，以禮存心。仁者愛人，有禮者敬人。愛敬即是孝弟與忠恕也。孝弟只是愛其父母，敬其父母。忠恕之心亦只是愛其倫類，敬其倫類而已。故論孝弟忠恕之實際，總撥愛敬無他物。而愛敬又只是一心。未有愛而不兼有敬，亦未有敬而不兼有愛者。俗稱嚴父慈母，然豈有敬其父而不兼有愛，愛其母而不兼有敬者耶。論語常以仁禮兼言，仁之發乎外必有禮，禮之本乎中必有仁。若單言之，則人道必由中以達外，故言仁即可以兼禮，言愛亦可以兼敬也。

上述孝弟忠恕愛敬，皆就人心言，又皆指人心之正面言。即其對人之好惡方面也。若其兼正反兩面而言之，則曰好惡。論語稱惟仁者能好人，能惡人。大學言如好好色，如惡惡臭之謂誠意。中庸言喜怒哀樂愛惡欲。此皆兼言好惡兩面。好即愛也，愛之反面為惡，然惡亦發於仁，其本心亦即是仁。譬之一物，必具正反兩面，不能謂正面是此物，反面即不是此物耳。說到此處，則仁者人心而已涉及情與性的地面。宋儒說心統性情，論語雖只言心，而其實性即包涵在內。不能說心性乃各不相關之兩物，故孔子雖少言性，而後代儒家之言性，其大本大源，則全出於論語也。

到孟子始屢屢言性，并堅持性善之主張，然孟子論性，其實仍只就人心之發露呈現處指點而陳說之而已。故孟子曰：人之所不學而能者，其良能也；所不慮而知者，其良知也。孩提之童，無不知愛其親者。及其長也，無不知敬其兄也。此處孟子仍從人心之孝弟愛敬立說，惟稱之曰良知良能，或又說是人之性。可見孟子所謂性，即是孝弟愛敬，此亦即是人心而已。孟子又說：惻隱之心，人皆有之，羞惡之心，人皆有之，恭敬之心，人皆有之，是非之心，人皆有之。惻隱之心，仁也，羞惡之心，義也，恭敬之心，禮也，是非之心，智也。仁義禮智，非由外鑠我也，我固有之也。論語常兼言仁禮，又或兼言仁智，孟子又常兼言仁義，又以仁義禮智四者兼舉。仁義禮智皆本於心，即出於性也。此處有一當注意之點，孟子既說無不知，又說皆有之，此所云無不知，皆有，極為吃緊。蓋孟子所謂性，即指人心之無不與皆有而言之，即指人心之同然處而言也。故曰：凡同類者皆相似。口之於味有同嗜焉，耳之於聲有同聽焉，目之於色有同美焉。至於心獨無所同然乎？心之所同然者理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。可見孟子道性善，實指此人心之同然處，即人心之無不與皆有處而謂之。論語孔子常言人心之仁，人心之孝弟與忠恕，孟子說此等只是人心之愛敬，而孔孟又知愛敬人之心與人人愛敬之心，又人人皆有，人人同然，人心無不知愛敬，能愛敬，並樂得愛敬者，孟子即指此人人莫不同然皆有之心而稱之曰性。夫既莫不同然而皆有，此即孔子之所謂性相近矣。惟孟子不僅說其莫不同然而皆有，不僅說其相近，又實說之曰善。仁與孝弟忠恕愛敬，豈有不善？故孟子之說，其實即孔子之說，并無甚違異也。

所謂仁義禮智所謂孝弟忠恕愛敬皆是人事，亦皆出於人心，故孟子之所謂性亦專指人性而言，其謂性善者亦特言人之性善而已。故孟子道性善，言必稱堯舜。堯舜亦人也，所謂聖人與我同類者。告子曰生之謂性，孟子大非之，曰，生之謂性也，猶白之謂白與？曰然。白羽之白也猶白雪之白，白雪之白猶白玉之白與？曰然。然則犬之性猶牛之性，牛之性猶人之性與。此處孟子之辨極關重要。犬牛與人同有生命，然却不能說犬牛與人同有心靈。因犬牛不知仁義禮智，犬牛不知孝弟忠恕愛敬，犬牛之心與人類不同，即不能說犬牛之心與人類相似。故只能說人之性善，並不能說犬牛之性皆善。換辭言之，孟子只肯說善者是性，却不肯說有生命者即是性，因說善者是性，始見人性之獨特處。若說有生命者是性，猶云能知覺運動者是性，則人性與犬牛之性便無甚相異處，因人與犬牛同有生命，同能知覺運動，則此一語至多只說到生物之性，未說到生物之中之人之性。孟子言性善本就人而言，故不能贊同告子生之謂性之說。其實告子言性，其主要意義亦在說人性，而却只說得生之謂性，則告子只說到人與生物之共同處，却未說到人對生物之獨特處也。譬如說孔子是魯國人，此語本不錯，然只說了孔子與其他魯國人之共同處，却未說到孔子對其他魯國人之獨特處。孟子則定要說孔子是聖人。若說孔子是聖人，便不該把孔子與魯國人并列，而應與伊尹伯夷柳下惠，或堯舜文王周公并列。故孟子道性善，即以人與堯舜並列，若說生之謂性，則以人與犬牛並列，此處之辨，實不可不細剖也。

根據上述的辨析，可以明白下引孟子一番話的意義。孟子曰，口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也，仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。孟子此處所提出的性命之辨，其實亦可說是一種天人之辨或人禽之辨。孟子之所謂命，我們不妨稱之曰天命，大體上是外力的分量比較重些。孟子之所謂性，我們不妨稱之曰人性，大體上是內力的分量比較重些。生命之得來，自然是外力為主，孟子則稱之曰命。德性之完成，則應以內力為主，孟子則稱之曰性。禽獸的生活是生命多於德性，外力重於內力的。人類的生活，則應是德性進於生命，內力勝於外力的。所以論語說殺身成仁，孟子亦說舍生取義，可見人類應該有為完成德性而舍棄生命之自覺，却不該因為保全生命而破毀了德性。我們固然不能不說，德性的根柢亦從生命來，我們也可說一般的生命中自有其各具的德性，因而禽獸的生命中亦時有其所具德性之流露，然此種只是德性之雛形，而且禽獸只能有生命之自覺，却不能有德性之自覺，若人類之德性，則為一種演進完成的德性，而人類自身對於此種德性，亦有一種極深微極清楚的內覺與自感。因此人類生命遂竟與禽獸不同。禽獸之生命可以說是偏於外力的，即天命的，而人類生命中因有此種德性之創出與完成，而此種德性又是內感與自覺

的分數多些，因而我們說人類的生命是比較偏於內力的，故人性的也。

這以上的說法，一面可以說明孟子性命之辨的意義，同時也可以說明孟子心物之辨的意義。孟子書裏心物之辨，到處可見他說體有貴賤，有大小。養其小者為小人，養其大者為大人。又曰：耳目之官不思而蔽於物，物交物，則引之而已矣。心之官則思，天之所與我者，先立乎其大者，則其小者弗能奪也，此為大人而已矣。心之官與耳目之官同屬生命之一體，而有小大貴賤之別，耳目之官為人禽之所同，惟心官為人類之所獨，故曰天之所以與我。專養耳目之官則僅知有生命，與禽獸何異。若知養心官，則於生命之上并知有德性，始得卓乎成其為人類。故孟子說：盡其心者知其性也，知其性則知天矣。因人類之心性，乃天之獨賦於人類而未畀之禽獸凡有生之屬者，故非盡心知性亦無以知天之所以與人以獨厚也。

現在再把孔孟論性大旨，提要一說，則有兩點最須注意。第一孔孟論性專就人性而言，並不兼及物性，第二孔孟論性，乃即就人心之流露呈現處指點陳說也。所以於此兩點特須注意者，因到秦漢時代之新儒家，其所論性便不如此。此可以易大傳及小戴禮記中之中庸篇為代表而申述之。中庸云：天命之謂性，率性之謂道，開宗明義，便與孟子意味有別。孟子將性命分別疏說，而中庸卻把性命併為一談。孟子說性重在心。中庸說性卻重在天。心是偏內的，而天則是偏外的。若照中庸以天命為性，則人禽同是天命，便與告子生之為性之說轉相接近。所以中庸又說：能盡己之性，則能盡人之性，能盡人之性，則能盡物之性，能盡物之性，則可以贊天地之化育，可以贊天地之化育則可以與天地參。此說將己、人、物性一串說下，好像人己之間與人物之間同樣沒有多大分別。若在孟子則凡同類者皆相似，堯舜與我同類，人己之間可謂無大差異，而人物之間則差異甚大。犬牛之性決不能與人之性相提并論，盡己之性，盡人之性，未必即可以盡犬牛之性。而且中庸裏的物字，又像並不專指有生物而言，尚有木石無生之物，中庸似亦認他們有性。豈謂只盡得己性人性便可盡得犬牛之性，乃至木石之性乎？此在孟子決不如此說，而中庸則顯然如此說了，這便是孟子與中庸言性之大分別處。

今再說中庸所謂率性之謂道，當知中庸此一道字，並不指的仁義禮智或孝弟愛敬而言，實乃指天地之化育而言也。故曰道也者不可須臾離也。人豈能須臾離天地之化育乎？又曰：中也者，天下之大本，和也者，天下之達道，致中和，天地位焉，萬物育焉。可見中庸言道，必歸極乎天地位萬物育，並不如孟子般只說仁義禮智孝弟愛敬。須知仁義禮智孝弟愛敬，只是人道而已。中庸言道則多指天道，天道中自包有人道，卻不能謂人道即盡得天道也。故中庸曰：君子之道造端乎夫婦，及其至也，察乎天地。孔孟皆以孝弟為人道之本，而中庸則必以夫婦之道為人道之本，此亦有故。由孝弟推之，仁義禮智盡乎人事，

由夫婦推之，乃始與天地之化育聲息一氣。中庸言道之極既必發乎天地，故其造端開始亦必以夫婦之生生化育為主也。故中庸又說：天地之道可一言而盡，其為物不貳，則其生物不測。又曰：大哉聖人之道，洋洋乎發育萬物，峻極於天。又曰：道並行而不相悖，萬物並育而不相害。可見中庸道字必說到萬物之發生化育，則宜乎謂君子之道必造端乎夫婦矣。中庸亦嘗說孝，但中庸言孝，復與孟子不同。孟子言孝只就孩提之童愛親敬長之良知良能言之，中庸則必以舜文王武王周公之為天子，富有四海之內者為大孝。可見中庸與孟子意味確乎有別。孟子只言人事，中庸則重在天道。因此孟子論性乃專指人性言，而中庸論性則必兼包物性。孟子論性，即就人心之發露呈現處指點陳說；而中庸論性則必從維天之命於穆不已處推溯根源。孟子即心見性，中庸則本天以定性，其實則為即物見性，此孟子中庸二者之別也。

易繫與中庸代表同一時代的思想，其態度意趣多半相似，故曰：一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。夫一陰一陽，指天地萬物有生無生統統包括，如此言性，不僅不專限於人之性，亦並不專限於生之性。凡屬天地萬物，莫不有性，只其成為一物，即成為一性。不僅犬牛有性，木石亦有性，如火性炎上，水性潤下是也。故曰：乾道變化，各正性命。凡屬一陰一陽全是道，凡屬萬物化成全是性，此豈不與中庸天命之謂性，率性之謂道，一鼻孔出氣乎？因此易繫對善字的看法亦絕與孟子不同。孟子說可欲之謂善，善字亦指人心人事言，易繫說一陰一陽之謂道，繼之者善也，善正在這個一陰一陽繼續不斷處，故善即是道，即是天地萬物之發生化育也。性則是天地萬物在發生化育中一個完成的階段。完成並非終止停息之意。天地萬物永遠發生化育，永遠有其完成的階段。但天地萬物一面完成，一面還是繼續不斷的發生化育。大而言之，陰成其為陰，陽成其為陽，即已在一種完成的階段中了，因此陽有健性，陰有順性。但一陰一陽還是繼承不斷，此即所謂善。所謂至健至順，即指一陰一陽繼承不斷而言，因此性即是善，善即是道，道與善與性本非三物，只是一體。但此處所謂善，決不限於人性，道亦決不限於人道，因其所謂善，亦決不限於人事中善惡之善。固然易繫亦說成性存存道義之門，人事上之道義，還是從性分中流出，但性字範圍，決不限於人事之間之道義，大體上易繫之所謂性道，乃與中庸同其性質也。

易庸與論孟間的分別，形成了古代儒家思想之兩大系統。漢儒見解，大部承襲易庸，魏晉以下，道佛兩教得勢，儒家思想與彼方較接近而可以相互會通，又可以比量得失者，自推易與中庸。因此魏晉隋唐時代的儒家思想，依然偏在易庸方面。直到宋儒，始再回頭看重論孟，但對易庸一系的理論，無形中感染甚深，因此時常不免將論孟與易庸兩系的思想攪在一起，中間自不免要發生一種矛盾衝突，這個現象，最顯著的便是在程朱的學說裏。此下先言二程，再及朱子。

二程極尊孟子，然論性頗近易庸一系。第一，二程明白贊成告子生之謂性之說，故曰告子言生之謂性通人物而言之也。孟子道性善極本原而語之也。生之謂性，其言是也。然人有人之性，物有物之性，牛有牛之性，馬有馬之性，而告子一之則不可也。（二程粹言二）此處謂人有人之性，馬有馬之性，告子一之不可，其意似近孟子，實則本然。伊川他日又云生之謂性，止訓所稟受也。天命之謂性，此言性之理也。今人言天性柔緩，天性剛急，俗言天性皆生來如此，此訓所稟受也。若性之理也則無不善也。曰天者自然之理也。又曰犬牛人其性本同，但限以形故不可更。如隙中日光，方圓不移，其光一也。惟所稟各異故生之謂性告子以爲一，孟子以爲非也。（遺書二十四伊川語）伊川又說人之□猶器受光於日。（遺書三又粹言二）觀此諸條可見二程雖亦謂犬牛之性與人性不同，然論其本原是同一。譬如日光，方器受之爲方，圓器受之爲圓，器上日光有方圓，而日光本體並無方圓，此種性論明屬中庸一派，與孟子逈異。孟子只就人心見性，中庸始從天命見性。今二程謂天命之謂性此言性之理，則無不善，則性如另是一物，其物至善，落在人身上則如日光照圓器而爲圓，落在犬牛身上則如日光照方器而爲方，如此說來，卻成性本至善限於器之稟受而有不善。若論本原處，則豈非人性物性同一天命，同無不善乎？此等見解顯見爲告子與中庸的見解，非孟子的見解也

二程既主生之謂性之說，又主不論有生無生，物各有性之說，此見易傳與中庸之見解也。故曰天下更無性外之物。（遺書十八伊川語）如此，則豈惟人與萬物爲同一天命之賦予，至其所以不同者，則只在形氣之間，故曰形易則性易，性非易也，氣使之然也。（遺書二十二伊川語）伊川又說動物有知，植物無知，其性自異，但賦形於天，其理則一。（遺書二十四伊川語）此處又說性異而理則一，因理即天命之理，譬之如日光，性即稟受之性，譬之如日光照器而爲方圓。然若論日光，則非有二。故二程又嘗言性即理，如此則性在本原處即爲理而無不善，其落在稟受之後，則性各異而不能無不善矣。

故照二程之意，若從本原處說，則人與萬物皆屬至善，故云萬物皆備於我，不獨人爾，物皆然，都自這裏出去。只是物不能推，人則能推之，雖能推之，幾時添得一分，不能推之，幾時減得一分，百理具在，平鋪放著。（遺書二上）又說天地之間，非獨人爲至靈，自家心便是草木鳥獸之心也。但人受天地之中以生爾。（遺書一）故又說仁則一，不仁則二。（遺書三伊川語又粹言一）又曰仁性也。（粹言一）仁者以天地萬物爲一體，莫非我也。（粹言一）故從本原處則人與萬物同一體，故同一性，即同一理，同一命也。此等意見，孟子書中絕未有之。孟子以孩提之童之良知良能說性善。二程則謂萬物皆備於我，此通人物而言，禽獸與人絕相似，只是不能推，然禽獸之性卻自然不待學，不待教，如營巢養子之類，人雖是靈，卻椓喪處極多，只有一件，嬰兒食乳，是自然非學也，其他皆誘之也。欲得人家嬰兒善，且自

小不要引他，留他長，待他自然，亦須完得些本性，須別也。（遺書二下）又曰：萬物皆有良能，如每常禽鳥中做得窠子，極有巧妙處，是他良能，不待學也。人初生只有吃乳一事不是學，其他皆是學。人只為智多害之也。（遺書十九伊川語）此處謂人性善，推此義自關取諸孟子，至謂人物相似，而物轉自然，人為智害，此義實近莊周道家。明告子中庸本與道家思想相通，今二程論性既近易繫系統，自易與道家相近也。

惟天地間無不服物的，中光亦無不落禀受的性，故論性不能專從本原處說，所謂論性不論氣不備，論氣不論性不明（遺書六又粹言二）是也。既論到氣，即不能無不善，故曰氣有善不善，性則無不善也。（遺書二十八下）又曰：生之謂性，性即氣，氣即性，生之謂也。人生氣禀，理有善惡，然不是性中元有此兩物相對而生也。有自幼而善，有自幼而惡，是氣禀有然也。善固性也，然惡亦不可不謂之性也。蓋生之謂性，人生而靜以上不容說，才說性時便已不是性也。凡人說性，只說繼之者善也，孟子言人性善是也。夫所謂繼之者善也者，猶水流而就下也。皆水也，有流而至海終無所汚，此何煩人力之為也？有流而未遠固已漸濁，有出而甚遠方有所濁，有濁之多者，有濁之少者，清濁雖不同，然不可以濁者不為水也。如是則人不可以不加澄治之功，用力敏勇則疾清，用力緩怠則遲清，及其清則却只是元初水也。亦不是將清來換却濁，亦不是取出濁來置在一隅。水之清則性善之謂也。故不是善與惡在性中為兩物相對，各自出來。此理天命也，順而循之則道也。循此而修之各得其分則教也。（遺書一）此番說話，却極見其周旋為難處。既要如孟子般主張性善，又說氣禀理有善惡，故不得不說成惡亦不可不謂之性。又說成才說性時便已不是性，因此性已雜禀受已有惡的夾雜，故已不是本原至善之性也。於是又說孟子說性只說了一個繼之者善，亦未說到本原的性上。其實則二程自以易傳與中庸語責孟子，故有此糾纏。

故若從性的本原處言，則人物一體，性本至善，若從性之禀受處言，則雖人性亦不能不有惡的夾雜，此為二程之性論，明與孟子不同。惟因二程要遷就孟子人性善的主張，因此不得不把惡的部分諉罪於氣質，如此則不僅與孟子異，亦又與易傳中庸異矣。二程又曾說氣禀是才不是性，此亦一種勉强遷就之說也。其言曰：性無有不善，其所以不善者才也。受於天之謂性，禀於氣之謂才，才之有不善，由氣之有偏正也。木之曲直，其性也，或以為車，或可以為輪，其才也。然而才之不善，亦可以變之，在養其氣以復其善。（外書七）又曰：受於天之謂性，禀於氣之謂才，才有善否，由氣禀有偏正也，性則無不善。能養其氣以復其正，則才亦無不善矣。（粹言二）此等强分性才之辨，即程門弟子亦已疑其與孟子原文不合，當時曾有極詳審的詰問，但程子並不能確切答復，只囫圇敷衍過去。（詳遺書十九楊遵道錄伊川先生語，此不備引。）又遺書廿八伊川亦自言才猶言材料，若般豎壞了亦甚圖家。

事，是伊川亦未能堅持他說也。）

程門既翻了，又說情，他說在天為命，在義為理，在人為性，主於身為心，其實一也。心本善，發於思慮則有善有不善。若既發，則可謂之情，不可謂之心。譬如水，只謂之水，至於流而為派，或行於東，或行於西，却謂之流也。又曰：喜怒非出於外，感於外而發於中也。湛然平靜如鏡者，水之性也。及遇沙石，或地勢不平，便有湍激；或風行其上，便為波濤洶湧，此豈水之性也哉。人性中只有四端，又豈有許多不善底事，然無水安得波浪，無性安得情也。（以上均遺書十八伊川語）程門如此言性，性便成了一個本原的，人生而靜以上不容說的，未發的湛然如鏡的東西，而與實的人生，只一着地，一落實，一發一動，便已不是性，便是才是情，便有許多不善。但如此說來，一面固不是孟子道性善之性，一面亦已不是告子生之謂性，中庸率性之謂道之性矣。

但二程的意思，究覺偏近於易庸方面的多，只要一時擺脫孟子，則說來還是告子易庸的意思。程子有云：生生之謂易，是天之所以為道也。天只是以生為道，繼此生理者即是善也。萬物皆有春意，便是繼之者善。成却待他萬物自成其性須得。又曰：告子云，生之謂性則可，於中却須分別牛之性，馬之性，天命之謂性，率性之謂道者，天降是於下，萬物流行，各正性命者，是所謂性也。循其性而不失，是所謂道也。此亦通人物而言，循性者，馬則為馬之性，又不做牛底性，牛則為牛之性，又不為馬底性，此所謂率性也。人在天地之間，與萬物同流，天幾時分別出？人是一物，修道之謂教，此則專在人事。失其本性，故修而求復之。若元不失，則何修之有？成性存存，道義之門，亦是萬物各有成性存存，亦是生生不已之意。天只是以生為道。（遺書二上）如此諸條，則是程子專就告子易庸為說也。但易庸本受道家思想之影響，乃把孔孟傳統放寬一步說之，而現在程子心中，則依然存著孟子一派吃緊為人的意思，因此在易庸中放寬說之者，到程子嘴裏，又不免要着緊地說，如此則說成萬物自然，各成其性，而人生則轉易失却自然，失却本性，如此則豈不較之易庸為轉更近於莊周道家之意乎？當知在易庸作者的胸中，幷不如此想，而程子要把易庸與孟子牽合，便不覺走上了又一條路。因此程子把宇宙人生分作兩截，一截是形而上的，人生而靜以上不容說的，未發以前的境界。另一截則是形而下的，人生而靜以下，既發以後的境界。當知此種兩截的宇宙觀，實並非易庸之本意。現在程子既把它分成本原的與稟受的兩截，如此則未免使人要時時想回轉頭去看那本原的前一截的境界。因此程門修養工夫，也不免要落到常使人去靜中看未發以前的氣象，此種工夫，不僅孟子所沒有，亦易庸所未道也。

惟其程門的宇宙觀，分成前後兩截，因此程子也不大情願常講中庸易經裏的所謂道字，因為道只是生生不已，已發未發，一滾而下，並不必分成兩截，此便與程門意趣不同。程門遂把中庸率性之謂道，易傳一陰一陽之謂道的道字，擱開，而另拈一個理字來替代。程子說：

性卽理也，所謂理性是也。天下之理，原其所自，未有不善，喜怒哀樂未發，何嘗不善。發而皆中節，則無往而不善。(遺書二十二上伊川語)又曰：天命之謂性，此言性之理，若性之理則無不善，天者自然之理也。(遺書二十四伊川語)伊川有時亦說道與性一也。(遺書二十五)明道亦說：道卽性也，若道外尋性，性外尋道便不是。(遺書一)但到底還是愛說性卽理，不大情願說性卽道，這裏便是程氏與易庸之分途處，緣道則一片自然滾將出來，理則嚴淨獨立，超乎物外。道太鬆弛，理則嚴緊。道太活動，理始有規範也。程子說：天下物皆可以理照，有物必有則，一物須有一理。(遺書十八伊川語)此處一物須有一理便是說無理外之物，亦卽是說無性外之物也。因此易庸裏的天道觀，到程子手裏便改成了天理觀，孟子本說盡心知性，盡性知天，而程門則更愛說窮理盡性以至於命。孟子盡心是使人求之內，而程門窮理則使人求之外。

程子說：窮理盡性至命，只是一事，纔窮理便盡性，才盡性便至命。(遺書十八伊川語)又說：窮理盡性以至於命，三事一時並了，元無次序。不可將窮理作知之事。若實窮得理，則性命亦可了。(遺書二十一，此明道語。)又說：窮理盡性以至於命，一物也。(遺書十一，此明道語。)又曰：窮理盡性至命一事也。因指柱曰：此木可以爲柱，理也，其曲直者性也，其所以曲直者命也，理性命一而已。(外書十一)可見窮理盡性以至於命，是程門常常稱引的話。在這裏，橫渠張子有一番意見，橫渠謂二程解窮理盡性以至於命，只窮理便是至於命，亦是失於太快。此義儘有次序，須是窮理，便能盡得己之性，則推類又盡人之性，既盡得人之性，須是並萬物之性一齊盡得。如此然後至於天道也。其間煞有事，豈有當下理會了。(遺書十蘇季明錄洛陽議論)其實張程議論，本屬差不多，朱子講氣質之說起於張程，某以爲極有功於聖門，有補於後學也。卽此處論窮理盡性，亦只是語言文字上的爭駁，程門所謂窮理，本亦儘有次序，並不如橫渠所疑當下卽理會得。至此我們又可以指出程門的另一個教法，卽所謂格物窮理是也。孟子論性善，只是卽心見性，盡心知性，教人反而求之己，思則得之，而一到程門，則一面要人求之人心以前的天命，一面又要人求之人心以外的物理。此卽所謂敬義夾持，敬以涵養，集義然後爲有事。又曰：涵養須用敬，進學則在致知。此種教法，成爲程門的一種特殊面目與特殊精神，不僅異於孟子，抑且異於易庸爲。

上述程門議論，自然要到伊川晚年始闡發到如此詳密的地步，明道與伊川，自然亦有許多小出入異同處，但就大體而論，窮理盡性以至於命的見解，明道伊川本屬一致。明道又說：學者須先識仁，仁者渾然與物同體。又言西銘備言此體，(識仁篇)以天地萬物一體言仁，此意亦始程張，論孟言仁並不如此也。明道又說，性無內外，天地之常，以其心普萬物而無心，聖人之常，以其情順萬事而無情。(定性書)只從此等扼要處看，明道意見實在與伊川並不甚差異。伊川後來，

只是慢慢向裏面發揮得更透更盡而已。

朱子的理氣論，大體上沿襲二程見解，而闡發到更盡頭處。二程所講，尚多偏在人生方面，朱子始正式推擴到宇宙論上來。朱子說：未有天地之先，畢竟也只是理，有此理便有此天地，若無此理，便亦無天地，無人，無物，都無該載了。有理便有氣，流行發育萬物。又說：天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。先有個天理了，却有氣，氣積爲質，而性具焉。（以上語類卷一）如此再從宇宙降落到人生。朱子的理字，便代替了上古天與帝的地位。朱子說：帝是理爲主。蒼蒼之謂天。運轉周流不已，便是那個，而今說天有個人在那裏批判罪惡，固不可，說道全無主之者，又不可。這裏要人見得。（語類卷一）朱子此處所謂運轉周流者即是氣，其主宰之者即是理。而理又只在氣中。朱子所謂的理頗近於道家乃至易庸中之所謂道，但朱子也如二程般，寧肯說理，不大情願說道，此爲程朱與易庸的最大分別。朱子說：道是統名，理是細目。道字包得大，理是道字裏面許多理脈。又曰：道字宏大，理字精密。（語類卷六）當知程朱與易庸的分別亦正是一個宏大與精密的分別也。

朱子論性則全承二程，朱子曾明白指出二程論性與孟子之不同。他說，性只是理，然無那天氣地質則此理沒安頓處。孟子之論，盡是說性善，至有不善說是陷溺，是說其初無不善，後來方有不善耳。若如此却似論性不論氣，有些不備。却得程氏說出氣質來接一接，便接得有首尾，一齊圓備了。又說孟子言性與伊川不同。孟子是剔出而言性之本，伊川是兼氣質而言。說性須兼氣質說方備。孟子未嘗說氣質之性，程子論性所以有功於名教者，以其發明氣質之性也。又說：孟子說得粗，說得疏略，孟子不曾推原源頭，不曾說上面一截，只是說成之者性也。（卷四）我們只看上引諸條，便知朱子論點完全遵循二程見解，而與孟子不同，即朱子的理氣論，亦從程子論性的見解上推衍引伸而來。朱子之所謂理乃從程子天命之性本原之性上引伸，朱子之所謂氣，則從程子稟受之性，氣質之性上引伸。惟在程子雖說到天命本原，並沒有在此天命本原上再推闡詳說，朱子則從程子性即理也之說更進一層論之，他說理即是天命本原，未有天地之先，畢竟已有理了，如此遂比程子更進一步正式闖進了宇宙論的境界。在程門的教法，一面要叫人看喜怒哀樂未發以前氣象，來會悟此天命之本原（心以前的，）一面要叫人格物窮理來貫通此物理之萬殊（心以外的。）現在到朱子手裏，既把理字即看做天命本原，則程門內兩條教法，大可併成一條。因此朱子雖依然居敬窮理兩面兼歷，其實朱子精神，早已偏重在窮理一邊，只要能窮得理，則上一截的天命本原與下一截的氣質分殊，均已包括無遺了。在程子尚說孟子論性是說的天命本原之性，在朱子似乎不大情願如此說。他只說孟子說性是剔出來的，即是從氣質稟受中剔出來而只說了天命本原之性，但亦並沒有眞說著了此天命之本原。因此又說孟子不曾推原源頭，不曾說

上面一截。所謂推原源頭，說到上面一截實是朱子自指其未有天地之先畢竟已有理的一番見解也。

然理只是一個理，朱子自說，理畢竟却無形影。只是這一個道理。（卷四）又說：理是有條理，有文路子。文路子當從那裏去，自家也從那裏去。文路子不從那裏去，自家也不從那裏去。須尋文路子在何處，只挨着理了行。又：理如一把線相似，有條理，如這竹籃子相似，指其上行篾曰，一條子恁地去，又別指一條曰，一條恁地去。又如竹木之文理相似，直是一般理，橫是一般理。（卷六）朱子所以看重格物窮理，看其意只爲要叫人尋文路子挨着去。然那些文路子究竟並不能自己推動，自己向前。理似乎只是一個應該，一個可以，却不是一個要怎麼與想怎麼。理只有規定沒有推動。試問那天地儻只有一理，如何運行，如何活動？朱子因此不得不說上一個氣來和理配搭。朱子說：天地初間，只是陰陽之氣，這一個氣運行，磨來磨去，磨得急了，便拶出許多渣滓。（卷一）如此則天地萬物之推動向前者實是氣而不是理。所以朱子說，理只是個淨潔空闊底世界，無形迹，他却不會造作，氣則能醞釀凝聚生物也。但有此氣則理便在其中。（卷一）但是此處仍有一問題，若氣的運行自然能依著理的，則即如易傳所謂一陰一陽之謂道，即如中庸所謂天命之謂性，率性之謂道，只說個道便得了。因爲道的自身便是自然的，能動能前的，只爲程朱的見解，不歡迎這種自然的能動能前，因此要換上一個理字。程朱只顧到人事上的道，關於天地的一邊，則甯肯說天理，不大情願說天道。因爲天理比較有路子，有規定，即拘束性，若說天道，則嫌係太活潑，太自由，沒把捉。但雖如此，理依然只是一條文路子，文路子究竟沒有很大規定的力量，依然要讓那氣來自己磨，磨得急了，依然要拶出許多渣滓來。

我們試再從此看到朱子的性論，朱子說：性即理也，在心喚做性，在事喚做理。性只是此理，性是合當的，性則純是善底。性是天生成許多道理。性是許多理，散在處爲性。又說：只是合如此底，只是理，非有個物事。若是有底物事，則既有善亦必有惡。惟其無此物，只是理，故無不善。（卷五）又：枯槁之物亦有性，亦有理。（卷四）朱子的意思，似是說許多合當底道理，夫合當底道理豈有不善，故說性是純乎善的。但試問那許多合當底道理，豈不仍是平鋪的淨潔空闊的，而仍不能有所醞釀造作？當知我們只能照着合當底道理來醞釀來造作，但那合當底道理之自身，則是淨潔空闊的，一塵不染的，靜定而平鋪着的，他自己並沒有一般醞釀造作向前的動力。因此朱子說理則必要拼搭在氣上，朱子說性也必要寄放在心上。

朱子之分辨心性，一如其分辨理氣。朱子說：性猶太極也，心猶陰陽也。太極只在陰陽之中，非能離陰陽也。（卷五）朱子所謂太極便是理，陰陽則是氣，朱子的宇宙論大分襲自濂溪。但周子說，太極動而生陽，動極而靜，靜而生陰，在周子之意，太極與陰陽本非二物，太極便是能動的。故能生陰生陽。而朱子所謂的太極，則與陰陽對列，把能動

的歸諸陰陽太極則只是該載在裏面的一個理。朱子之所謂理，不像自己能動，朱子又說：性便是心之所有之理，心便是理之所會之地。又說：心以性爲體，心將性做餡子模樣，蓋心之所以具是理者，以有性故也。又曰：心之理是太極，心之動靜是陰陽。又曰：心者氣之精爽。或問靈處是心抑是性？曰：靈處只是心，不是性，性只是理。又曰：所知覺者是理，理不離知覺，知覺不離理。又曰：所覺者心之理也，能覺者氣之靈也。（卷五）觀上引諸條，可見朱子心性之辨，即猶其理氣之辨，心屬氣，心能動，因此心便有善惡，不能如性之純善。或問心有善惡否？曰：心是動底物事，自然有善惡。（卷五）但說心能動，還是一種粗說，若細言之，則尙有心統性情之說。朱子曰：伊川性即理也，橫渠心統性情，二句顚撲不破。性是未動，情是已動，心包得已動未動。心如水，性猶水之靜，情則水之流，欲則水之波瀾。又說：性以理言，情乃發用處，心即管攝性情者也。故程子曰：有指體而言者，寂然不動是也，此言性也。有指用而言者，感而遂通是也，此言情也。程子云：心譬如穀種，其中具生之理是性，陽氣發生處是情，推而論之，物物皆然。又曰：心之全體，湛然虛明，萬理具是，無一毫私欲之間，其流行該徧，貫乎動靜，而妙用又無不在焉。故以其未發而全體者言之則性也，以其已發而妙用者言之則情也。然心統性情，只就渾淪一物，指其已發未發而爲言爾，非是性是一個地頭，心是一個地頭，情又是一個地頭，如此懸隔也。（卷五）統觀此諸條，則知所謂心是動底物事者，其實只就其所統情的一方面言，心既統攝性情，則該貫動靜，不能專以動言。所以說心如水，情是動處。又曰：性者心之理，情者心之動。（卷五）說到這裏讓我們回轉頭來再看一看孟子。孟子道性善，似乎是在說是水必流，是流必向下，孟子正指出那個水流必下的那種動進而不已的明白的傾向而稱之曰至善，因此孟子之所謂心性情，都是一種能動能前而有明白傾向的東西。現在朱子把心性情三件剖析到很細微處，他說成只有情是一個能動能前有傾向的，而他的傾向卻又是可善可惡，不甚靠得住。性則是一個不像能動的東西，心則包有此二者，這裏的問題，則在如何把這個不像能動的道理（性）去管束那個能動而靠不住的氣質。（情）程朱不肯放胆讓這個能動的氣質徑自動去，卻又不能把這個能動的氣質天然帖服在此不動的道理之下，而聽其指揮。如此則似乎應該再請出一個第三者來，因此朱子雖想把伊川敬義夾持的兩邊做工打成一片，但到他講窮理時勢必仍拋不掉居敬。正因爲程朱所講的性理是平鋪的沒有氣力，而程朱所講的氣質又是靠不住，不肯放任。但除卻此二之外，更沒有一個第三者。心統性情便是要在沒有第三者中間勉强來一個第三者。

但若從此痛快說下，亦未始不可又說到孔孟易庸的老路。朱子嘗論天地之有心無心說：若果天地無心，則須牛生出馬，桃樹上發李花。程子曰：以主宰謂之帝，以性情謂之乾，他這名義自定。心便是他個主宰處。所以謂天地以生物爲心。某謂天地別無勾當，只是以生物爲

心。一元之氣，運轉流通，略無停間，只是生出許多萬物而已。天地以此心普及萬物，人得之，遂爲人之心，物得之，遂爲物之心。草木禽獸接著，遂爲草木禽獸之心，只是一個天地之心爾。又說萬物生長是天地無心處，枯槁欲生是天地有心時。又說心固是主宰底意，然所謂主宰者卽是理也。不是心外別有個理，理外別有個心。又說：人字似天字，心字似帝字。（卷一）今按若由此諸條說下，豈非卽成了易繫天地之大德曰生，生生之謂易的意味。天地只以生物爲心，卽只以生物爲理，亦只以生物爲性，如此則又便成了心卽理也的說法，但朱子則謂若指性來做心說則不可，（卷四）此則又是朱子所不願主張也。

又或問論語言仁處，曰理難見，氣易見，但就氣上看便見。且看春夏秋冬，春時盡是溫厚之氣，仁便是這般氣象。夏秋冬雖不同，皆是陽春生育之氣行乎其中。故偏言則一事，專言則包四者。人心中皆有仁義禮智，然元只是一物，發用出來，自然成四派，如破梨相似，破開成四片。又曰當來得於天者只是個仁，所以爲心之全體。却自仁中分四界子，一界子是仁之仁，一界子是仁之義，一界子是仁之禮，一界子是仁之智。心裏只有四物，萬事萬物皆自此出。春生夏長，秋收冬藏，雖分四時，然生意未嘗不貫，縱霜雪之慘，亦是生意。（卷六）今按若由此諸條，專以仁字論心，豈不又是孔孟老路，豈不可於此上將易庸與孔孟牽合。然正爲朱子不肯徑從此看去。朱子又要說仁義禮智是未發之性，（卷六）夫未發之性，自必不雜於氣質，若果仁是生意，則試問天地間豈有一種未發而不雜於氣質之生意？故知如程朱論性，必分兩理與氣質爲二，必分宇宙人生爲上下兩截，則終無往而得與孔孟易庸相洽也。

現在讓我拈一小節論之，上面說二程不喜歡講盡心知性，盡性知天，而喜歡講窮理盡性以至於命，但到朱子手裏，對那窮理盡性以至於命的話，又不喜大段費力講，因朱子發揮理字已到極高的境界，窮理便是盡性至命，此語轉成無意味也。但朱子極尊四書，逐字逐句與之注解，對孟子盡心知性，盡性知天一語，終不能存而不論，而照朱子自己意見講來，則却與孟子意見正恰相反。此層在語類裏記載得極詳備，文煩不能引，姑舉集注中語以見其概。朱子云：心者人之神明，所以具衆理而應萬事者也。性則心之所具之理，而天又理之所從出者也。人有是心，莫非全體，然不窮理，則有所蔽而無以盡乎此心之量。故能極其心之全體而無不盡者，必其能窮夫理而無不知者也。既知其理，則其所從出亦不外是也。以大學之序言之，知性則物格之謂，盡心則知至之謂也。朱子此條注解，可謂極閃爍迴避之苦心。孟子明明說盡心始知性，盡性始知天，朱子偏要說成盡性始知心與知天，朱子永遠不放心這一個心，但講到格物窮理，還要仰賴此心，此乃朱子學說之宛轉費力處，亦是朱子與孟子之顯然相異處。

由上面所說，易庸已較孔孟走遠一步，程朱則想綰合易庸於孔孟，但有些處程朱之於孔孟却較易庸爲更遠。此下才有陸王，再想折

回到孔孟。有人問象山，先生之學亦有所受乎？曰：因讀孟子而自得之於心也。只此一語，象山道盡了自己學術的精神。論其脈絡所自，則從孟子，論其工夫，則在自得於心。所以象山教人，只在發明人之本心。象山說：孟子云：盡其心者知其性，知其性則知天矣。心只是一個心，某之心，吾友之心，上而千百載聖賢之心，下而千百載復有一聖賢，其心亦只如此。心之體甚大，若能盡我之心，便與天同，爲學只是理會此。直到象山，始是再把人生一切道理力量全安放到自己心上來。他說：萬物森然於方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理。孟子就四端上指示人，豈是人心只有此四端而已。又說：近來論學者言擴而充之，須於四端上逐一擴充，焉有此理。孟子當來只是發出人有此四端，以明人性之善，苟此心之存，則此理自明，當惻隱處自惻隱，當羞惡當辭讓是非在前，自能辨之。又云：當寬裕溫柔自寬裕溫柔，當發強剛毅自發強剛毅，所謂溥博淵泉而時出之。又有人問，心性才情如何分別。象山云：今之學者讀書只是解字，更不求血脈。情性心才，都只是一般物事，言偶不同耳，只與理會實處，就心上理會，須是血脈骨髓理會實處始得。象山又謂人欲天理分別得亦未是。人亦有善有惡，天亦有善有惡，豈可以善皆歸之天，惡皆歸之人。此說出於樂記，不是聖人之言。又云：天理人欲之言，亦自不是至論。若天是理，人是欲，則是天人不同矣。此其原蓋由於老氏。樂記曰：人生而靜，天之性也，感於物而動，性之欲也。物至知之，而後好惡形焉，不能反躬，天理滅矣。天理人欲之言，蓋出於此。樂記之言亦根於老氏，且如專言靜是天性，則動獨不是天性耶。書云：人心惟危，道心惟微，解者多指人心爲人欲，道心爲天理。心一也，人安有二心。自人而言則曰惟危，自道而言則曰惟微。罔念作狂，克念作聖，非危乎？無聲無臭，無形無體，非微乎？因言莊子云，眇乎小哉以屬諸人，謷乎大哉獨遊於天。是分明裂天人而爲二也。（以上均語錄）當知程朱分天命之性與氣質之性，正是裂天人而爲二，正爲夾雜了道家思想在裏面，象山不喜濂溪太極圖說，正因爲濂溪太極圖說以陰陽五行天地萬物講到人生，正是道家路徑，象山則只從孟子直從人心點入。

陽明再繼續象山，暢闡斯義。他說：聖人之學，心學也。孔孟之學，惟務求仁。而當時之弊，固已有外求之者，夫子告子貢以一貫，而教以能近取譬，蓋使之求諸其心也。孟子曰：仁人心也，學問之道無他，求其放心而已矣。又曰：仁義禮智非由外鑠我也，我固有之，弗思耳矣。功利之徒，外假天理之近似以濟私，不知既無其心，尚何有所謂天理。世儒支離外索，以求明其所謂物理，不知吾心即物理，初無假於外也。（象山先生全集敘）又曰：心之體性也，性即理也，故有孝親之心，即有孝之理，無孝親之心，即無孝之理矣。有忠君之心，即有忠之理，無忠君之心，即無忠之理矣。理豈外於吾心耶。又曰：心外無理，心外無事。又說：所謂心便是那能視聽言動的。這個便是性，便是天理。有這個性，才能生。這性之生理便謂之仁。這性之生理發在目便會視，發在[illegible]便會聽，發在

口便會言，發在四肢便會動，都只是那天理發生，以其主宰一身，故謂之心，這心之本體，原只是個天理，原無非理。便是汝之眞己。又曰：良知只是個是非之心，是非只是個好惡，只好惡就盡了是非，只是非就盡了萬事萬變（以上皆傳習錄）陽明此等處，都是即心見性，從心的能動能前有傾向的方面來看性，這是陽明直接象山孟子處。

但陽明也批評象山，說濂溪明道之後，還是他，只是粗些（傳習錄）又說：至宋周程二子，始復追尋孔孟之宗，而有無極而太極，定之以仁義中正而主靜之說，動亦定，靜亦定，無內外，無將迎之論，自是而後，有象山陸氏，雖其純粹和平，若不逮於二子，而簡易直捷，眞有以接孟氏之傳。其議論開闔，時有異者，乃其氣質意見之殊，而要其學……必求諸心，則一而已。（陸象山先生全集敍）可見照陽明的評騭，象山地位還在濂溪明道之下。只因象山在當時，只針對晦翁伊川毛病，教人返從心體實處下工夫。而對其他方面的理論，則一時精神照顧未全。他所說，自是偏於人生一部分的多些，而宇宙本原一邊則頗少涉及，他所說又多屬心字，而對性字亦少闡發。象山精神之接近孟子處正在此。但自易庸以下，儒家理論早已不能只關閉在人生日常一方面而不涉到宇宙萬物的境界。尤其是經過佛學傳入，宋儒繼起，儒門淡泊幾乎收拾不住人心，因此講學諸儒也不能不多從宇宙論太體論上思索作解答。濂溪明道便是宋儒對此方面之開山。伊川晦翁固然有時推索得太遠太盡，但有許多問題，為伊川晦翁所注意討論者，直到陽明起來。還是不能不注意不討論。大體上陽明顯揚一悟發明良知，教人返向自心實下工夫，也固極似象山，但其他方面似乎陽明也並未能完全自己造成一個嶄新的系統。有些處大體還是承濂溪明道，乃至伊川晦菴的見解，倘若從此等處推闡進去便不免要引起陽明學說自身內部的問題。

或問，生之謂性，告子亦說得是，孟子如何非之？陽明曰：告子認得一邊去了，孟子亦曰形色天性也，這也是指氣說。故曰論性不論氣不備，論氣不論性不明，氣亦性也，性亦氣也。但須認得頭腦是當。此處可見陽明論性，依然遵着伊川晦菴舊說也。又說：孟子說性，直從源頭上說來，亦是說個大概如此。荀子性惡之說，是從流弊上說來，也未可盡說他不是。此處說孟子從源頭上說性，此即伊川本原之性之說也。荀子性惡之說亦未盡不是，此即程門惡亦不可不謂之性之說也。又說：夫子說性相近，即孟子說性善，不可專在氣質上。」此雖若與伊川說微異，但謂性不可專在氣質上說，則大端確是程門之旨。陽明又曰：良知本來自明，氣質不美者渣滓多，障蔽厚，不易開明。質美者渣滓原少，無多障蔽，略加致知之功，良知便是瑩徹。又曰：仲由子貢諸葛韓范諸公皆天質之美，自多暗合道妙。此等處皆甚接近程朱。總之陽明論性，語雖無多，然從沒有一句話說程朱分氣質之性與本原之性是錯了，可證陽明心中，至少已是不自覺的接受了程朱這一個見解也。

既承認有此氣質之性與本原之性之分別，便很易過渡到人心

已發未發的問題上去。陽明說：如養得心體果有未發之中，自然有發而中節之和。或問中字義。曰：只是天理。曰：天理何以謂之中？曰：無所偏倚。曰：無所偏倚是何等氣象？曰：如明鏡然，全體瑩澈，無纖塵染著。須是平日好色好利好名等項一應私心，掃除蕩滌，無復纖毫留滯，而此心全體廓然純是天理，方可謂之喜怒哀樂未發之中，方是天下之大本。此等意見，甚近明道，但與孟子則不合也。又曰：不思善，不思惡時，認本來面目，此佛氏爲未識本來面目者設此方便，本來面目即吾聖門所謂良知今既認得良知明白，即已不消如此說矣。隨物而格，是致知之功，即佛氏之常惺惺，亦是常存他本來面目耳。今按佛氏認本來面目，亦猶程門之看未發前氣象也。常惺惺，又程門高弟謝上蔡所樂道，此等工夫，自宋儒始提出，實與道家佛氏方外修養有關，宋儒術語多本之易庸，若孟子殆無此意。陽明唱爲致良知之說，主張切實踐履，即知即行，但此等處均沿宋儒，非孔孟古義也。又云：良知所謂情順萬事而無情，無所住而生其心。佛氏曾有是言，未爲非也。此皆陽明承襲明道語，實近佛氏之證也。後來江右王門，便從此途深入，直到晚明，東林以下，即從此途由王反朱，大體可以歸屬於程門居敬工夫之一邊。即向天命本原處探求之一邊也。

既講到本原之性，既講到未發之中，又很容易過渡到性的本體問題上去。或問，古人論性，各有異同，何者爲定論？陽明說：性無定體，論亦無定體。有自本體上說者，有自發用上說者，有自源頭上說者，有自流弊處說者。性之本體原是無善無惡的，發用上原是可以爲善可以爲不善的，其流弊也原是一定善一定惡的。陽明此處謂性之本體原是無善無惡，此明與孟子性善論相背，蓋陽明此說實自濂溪無極而太極來也。陽明天泉橋四句教，已分兩派，一爲無善無惡是心之體，有善有惡是意之動，知善知惡是良知，爲善去惡是格物，此爲錢緒山所守；一爲心是無善無惡的心，意是無善無惡的意，知亦是無善無惡的知，物亦是無善無惡的物，此爲王龍谿所持。兩派同爲陽明所印許。要之同主心體之無善無惡，此即濂溪無極而太極之無極也。陽明又說：無善無惡者理之靜，有善有惡者氣之動。又曰：汝心循理便是善，動氣便是惡，如此理氣分說，分明沿襲程朱，只伊川晦翁以理爲至善，而陽明則說成無善無惡，在陽明意中，無善無惡即至善，猶之濂溪云無極而太極也。泰州龍溪即循此一邊議論直推而下，最後則爲晚明之狂禪，爲後來由王反朱論者攻王最大之藉口，此又陽明學說中一未獲論定之大關節也。

既講到性本體，又很易過渡到天地萬物與我一體的理論上去。明道說：仁者渾然與物同體。此等言仁，殊與孔孟古義不同。孔孟仁孝只就人心人事說，絕未說到與物同體。將天地萬物看成一體，在儒家則始於易庸。北宋諸儒最大文章說此事者，莫如橫渠之西銘。程子謂西銘備言仁體，秦漢以來學者所未到。其推挹甚至如此。然西銘理論實非孔孟古義，正是秦漢以來學者見解耳。易庸皆秦漢間學者雖見

也。游酢初見西銘，即曰此中庸之理也。明道稱之謂能求之語言之外，楊時見西銘，則疑其言之過，謂其弊將流於墨氏之兼愛。其實墨子兼愛，尚限於人事。西銘主張萬物一體，何止如墨子之兼愛乎？其後伊川以理一分殊告楊時，楊時終亦未敢堅持己說。要之當時程門高弟未嘗無識西銘理論之脈絡者。既主萬物一體，乃謂性外無物，又說性即理也。當時伊川晦翁性理見解，其後面莫非有西銘天地萬物一體的見解爲之培措，故朱子說大學而爲格物補傳，修齊治平皆屬人事而須即凡天下之物而格者，正爲萬物與我一體耳。陽明唱爲良知之學，洵簡易直捷矣，然於萬物一體之理論，則未能自外。惟若謂性即理，其說較易圓成。若謂心即理，指人事人理而言，此無不可者。若指天地萬物之理，謂皆具於吾心，則其義頗費周張矣。陽明說：人只要在性上用功，看得一性字分明，即萬理燦然。此處性字，果是偏指其賦於人者而言。則此處萬理亦只能就人事上如孝弟忠恕愛敬等言耳。若如朱子理氣對立之理，則似非即凡天下之物而格，未易一概明也。先生遊南鎮，一友指岩中花樹問曰天下無心外之物，如此花樹在深山中，自開自落，於我心亦何相關？先生曰：你未看此花時，此花與汝心同歸於寂。你來看此花時，則此花顏色一時明白起來，便知此花不在你的心外。此則竟是一片禪機矣。或問，人心與物同體，如吾身原是血氣流通，所以謂之同體。於人便異體了，禽獸草木益遠矣。何謂之同體？陽明曰：你只在感應之幾上看，豈但禽獸草木，雖天地鬼神也與我同體。充天塞地，中間只有這個靈明，人只爲形體自間隔了，我的靈明，便是天地鬼神的主宰。天沒有我的靈明，誰去仰他高。地沒有我的靈明，誰去俯他深。鬼神沒有我的靈明，誰去辨他吉凶災祥。離却我的靈明，便沒有天地鬼神萬物了。離却天地鬼神萬物，亦沒有我的靈明。如此便是一氣流通。如何與他間隔得。又問天地鬼神萬物，千古現在，何沒了我的靈明，便俱無了？曰：今看死的人，他這些精靈游散了，他的天地萬物尚在何處。今按陽明此等處議論義據實欠深闊。當知心性皆非一人一時之所得而私，象山謂宇宙內事乃己分內事，己分內事乃宇宙內事。又曰：宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。東海西海南海北海有聖人出，此心同，此理同也。千百世之上至千百世之下有聖人出焉，此心同，此理亦莫不同也。宇宙不曾限隔人，人自限隔宇宙。必是如此說，乃得無病。正緣一人之心，即上下古今千萬人之心，即長宙廣宇無窮無盡人之心也，孟子所謂人心之所同然也。若從此處看，則心即理猶之性即理，其間本可無諍，惟若把心性推擴到萬物身上，則謂是物皆有性猶可說，謂是物皆有心，則此事便費周折矣。或問人有良知，草木瓦石之類亦有良知否。陽明曰：人的良知，即是草木瓦石的良知，若草木瓦石無人的良知，不可以爲草木瓦石矣。豈惟草木瓦石，天地無人的良知，亦不可爲天地。蓋天地萬物與人原是一體，其發竅之最精處是人心一點靈明。風雨露雷日月星辰禽獸草木山川土石，與人原只是一體，故五穀禽獸之類皆可以養人，藥石之類皆可以療疾，只爲同此一氣故能

相通耳。今按陽明此等議論，皆朱子所已言，惟在朱子言之若無病，在陽明言之則甚牽强。緣朱子就物論性，走向易庸的路子近些。陽明就心論性，走向論孟的路子近些。若就物論，儘可說性外無物，儘可說枯槁木石死物皆有性，若就心論性，則不能說心外無物，不能說枯槁木石死物皆有心。緣性爲人物所稟有，心則爲人類所獨靈，故就性言之，則人物平等，可說物我一體。若就心言之，則人物已不平等，再說物我一體，勢必如陽明以上諸條循此推演，上天下地惟我獨尊，有不爲狂禪之歸者幾希乎。然就孟子原來議論，只說人心善端推擴出去，則親親而仁民，仁民而愛物，若爲天地萬物一體此亦無所不可，惟欲說成天地萬物本屬一體，則勢必從物質方面，即宋儒所謂氣的方面說之方得也。濂溪太極圖說，即屬此路，故爲象山所不喜。橫渠西銘，二陸兄弟與朱子亦曾馳書相辯。大抵陸子主從心上推擴見其如此，朱子則主從物上窮格而見其如此。此兩條路截然分明，今陽明唱說良知，自是偏屬孟子象山一面，而其議論時時不免夾雜了程朱思路，如此等處，正是爲王學自身之病痛，則陽明見爲象山之粗者，有些處轉是陽明辨之自未精也。

上文述說孔孟易庸程朱陸王四派論性異同竟，若再扼要一說，則不妨將孟子中庸晦翁陽明作爲此四派之代表。大抵孟子重在即心見性，一切從人心人事上來推擴，中庸則重在因物見性，一切從天

行物理上來和會孟子，切實易簡。中庸闊大恢宏，孟子由內以及外，中庸舉物而包人，這是顯相殊異的兩條路。晦翁偏近中庸，陽明偏近孟子，惟此兩人似乎都不承認孟子中庸兩邊自有障隔，因此晦翁常要一牽拉孟子到中庸一邊去，陽明則又常要牽拉中庸到孟子這一邊來。在此上兩家思路上便不免各生幾許罅隙與漏病。大抵晦翁講宇宙方面思路較完密，但晦翁之所謂理，似乎規範的意味重，而推動的力量薄，平淡而沒氣力，落到人生方面，使人感到一種拘檢與散漫疲弱，無從奮力之感。陽明在人生方面親切易簡，當下可以使人用力向前，此其長也。但陽明之所謂心要他包羅宇宙萬物，又嫌唐大不實，在理論方面太單薄牢籠不住。此則王學之所短。但此處並非謂孟子中庸兩條路，竟不能會通和洽也，只是說朱王兩家均未到達此圓融渾成之境界而已。自晚明以下，中國儒學衰歇，亦竟無大氣魄人，能將孟子與中庸，晦翁與陽明，和會融通，打併歸一者。調和折衷，與夫出主入奴，皆未能深入此四家之中，而超出乎此四家之外，來鎔鑄一新的天地也。此下儒學復興，這一關一定是當面的第一關。中庸說：尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸。孟子說：可欲之謂善，有諸己之謂信，充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖，聖而不可知之謂神。無論如中庸般之大氣包舉，無論如孟子般之孚尹旁達，總之必有如此境界，乃始得爲將來儒學開新天地也。

論荀學

繆鉞

荀子之於儒學，在先秦為大宗，在漢後為別派；西漢經學，多傳自荀子，而漢後二千年間國人思想受荀子影響者反甚少。荀學之短長利病，及其所以致此之故，亦中國學術史上一問題也，願得而略論之。

古代儒學，創始於孔子，下至戰國秦漢間發展始備，源遠末分，流別各殊，舉其要者，厥有三派，曰孟子，曰荀子，曰戰國秦漢間之新儒家。（即易傳中庸禮運諸書之作者，此諸書思想相近，而自有其特色，錢賓四君名之為戰國秦漢間之新儒家，今采用之。）孟子言性善，主擴充；荀子言性惡，主矯正；孟子論性善，推原於惻隱之心，重情感；荀子謂人性雖惡，而卒能棄惡而趨善者，由於「知善之質」，即今人所謂理智。孟子論治，尚德教，尊先王，寄其理想於遠古，言必稱堯舜，鄙視春秋戰國之政治；荀子論治，重刑賞法後王，對於當時秦之法治亦頗欣賞。孟子高明，思致宏朗；荀子沈潛，文理密察。此孟荀之大較也。所謂新儒家者，肇端於戰國晚世，而下逮西漢初，在古代儒學中為最後之一派，融合各家之說，而以受道家與陰陽家影響者為大。道家與陰陽家論事理，均喜推本天道，故此派儒家好玄眇之思，能與儒家舊說以形而上學之根據，頗有其新貢獻。較之孟荀，雖均不盡同，然論其大體，則近孟而遠荀。此派儒家主性善（易繫辭「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。」）作中庸者記為子思之說，而孟子之學亦出於子思，此近於孟之證也。周易本卜筮之書，此派儒家始推尊之，作繫辭，賦周易以哲學之意義，並謂「探賾索隱，鉤深致遠，以定天下之吉凶，成天下之亹亹者，莫大乎蓍龜。」而荀子則不重周易，其書中三次以詩書禮樂春秋並言，未嘗視周易為同科，禮記中之王制篇乃荀學之徒所作，（此事余別有論證）亦反對卜筮曰，「假於鬼神時日卜筮以疑眾殺。」此派儒家者喜言天道，論天人之合，而荀子則曰，「唯聖人為不求知天」，又曰「故明於天人之分，則可謂至人矣。」此遠於荀之證也。

每一學者思想之構成因素雖多，而其個性實為重要因素之一。荀子為人，蓋理智發達，注重事實，近於科學，而遠於玄學，喜邏輯之思辨，乏詩意之想像，（按荀子趙人，趙為三晉之一，晉人勤儉，重實際，尚事功，春秋時晉國士大夫多政治軍事之才，故晉國霸業最久，荀子蓋亦稟晉人特性，與齊魯儒者稍殊也。）其於孔子之學，取其近於己之天性者而發揚之，而於戰國其他儒家之說，則就其違於己之天性者而排斥之，遂自成一家之言，而短長優絀亦由是而生焉。

孔子以詩書禮樂教弟子，而荀子特重禮，謂學「其數則始乎誦

經，終乎讀禮。」又主「隆禮義而殺詩書，」蓋禮，大之爲國家典章，小之爲個人行爲之軌範，其儀文節式，見諸實行，皆有定制，非可以玄想空言。且荀子主性惡，化性起僞，端賴於禮，故特重之。此荀學特點之一也。孔子論政，尊德禮而輕政刑，孟子純本孔子之旨，闡揚王道仁政，荀子雖尚禮教，而又明法令，執賞罰，主整齊畫一。蓋孔子論政，乃爲春秋之侯國而發，所謂「道千乘之國」，戰國世異勢殊，縱橫數千里之大邦，已具後世帝國之雛形，適非春秋諸侯之比，治理之法，將必舍舊謀新，於是商鞅申不害之法治，應運而生。荀子深察事實，而不徒鶩理想，雖主德治之旨，兼采法治之方。其游秦之時，秦相范雎問以對秦政之意見，荀子雖病其無儒，不合於王者之功名，而亦稱贊其人民之樸順，守法，官吏之公忠盡職，謂其「佚而治，約而詳，不煩而功，」其高弟韓非李斯，變本加厲，遂爲法家。此荀學特點之二也。孔子主正名，意在施用於政治與人倫，荀子亦主正名，則重在研求知識與論辯事理。戰國中葉，惠施公孫龍等辯者，純本理智觀點，解釋宇宙事物，其所論雖似違反常識，而推理之方甚嚴密。荀子反對辯者學說，謂其「察而不惠，辯而無用，」而於其思想之邏輯方法，蓋頗能欣賞而接受之。作正名篇，討論名之問題，先爲名定界說，然後積而爲「辭」，（辭如今人所謂語句）衍爲「辯說」，凡辨別是非，應窮其所以然之理，所謂「辨則盡故。」荀子自己立說及駁辨他人，皆本正名之法，此在正名，性惡，正論諸篇，均可徵之。荀子論事，善於分析，陳義說理，逐層推進，文章形式，結構緊密（如正名解蔽性惡諸篇。）蓋荀子重理智，故在先秦儒家中爲最長思辨而尚邏輯者。此荀學特點之三也。吾國初民，信天爲人類主宰，可以降禍福，示吉凶。孔子尚理智，重人本，不語神怪，罕言天道，然於古代宗教觀念，亦未公然抨擊，至道家出，始破帝蔑神，視宇宙爲自然。荀子承繼孔子精神，兼采道家自然氣化之說，於宗教之思想信之事，掃蕩無遺，曾作天論篇暢發其旨，謂一切天象變化，均與人事無涉，雩祭卜筮，乃君子所以文飾政事，非眞有靈驗。蓋孔子以來儒家崇理智重人本之態度，至荀子而表示者極鮮明矣。道家視天爲自然，而其對天之態度則爲順應，荀子極重人，以爲人不但不當迷信天，亦不當順應天（故謂「莊子蔽於天而不知人。」）而當克服而利用之，曾曰：「大天而思之，孰與物畜而制之；從天而頌之，孰與制天命而用之。」近人或據此謂荀子有科學之精神。此荀學特點之四也。總之，荀子之於孔學，乃取其性之所近者發揚光大，而兼受申商施龍莊老之影響，遂自具精神面目矣。

荀子於戰國諸儒，如子張氏之儒，子夏氏之儒，子游氏之儒，均有毀辭，而於孟子排觝尤烈。儒家之學，本重實行，不貴表面之儀容，而當內在之眞性情。若內無誠心，而惟務貌襲，則變爲鄉愿，戰國儒家末流，蓋有蹈斯弊者，荀子所譏子張氏之賤儒「弟佗其冠，神禫其辭，禹行而舜趨，」子夏氏之賤儒「正其衣冠，齊其顏色，嗛然而終日不言，」殆卽斯類。辟而闢之，固甚當矣。而荀子之評孟子，則似未盡公允，荀之

與孟性惡性善各趨極端，其不相容固無足怪。至於非十二子篇譏子思孟子「案往舊造說，謂之五行，」又譏其「甚僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解，」則不無可議者。孟子盡性知天及萬物皆備於我諸言，自荀子觀之，固可謂其僻違無類，幽隱無說，閉約無解，而孟子書中自述其學及稱道子思，均無五行之說，荀子何故以[illegible]加之。蓋上文所述戰國晚世之新儒雜采道家與陰陽家之說，而亦與孟子相近，或附其新說於子思孟子，其說中殆有五行之言，荀子非十二子篇明言「子思唱之，孟軻和之，世俗之溝猶瞀儒[illegible]然不知其非也，遂受而傳之，」荀子以為此派新儒盡承思孟之說，實則此派新儒上附其說於思孟，荀子所譏，思孟本人不盡受也。（關於此問題請參看本刊第三十五期拙著與錢賓四君論戰國秦漢間新儒家書。）夫孟子書中，如盡性知天，萬物皆備於我諸論，正見其思致高朗，至於戰國晚世新儒，其得自陰陽家者固無足道，而其得自道家者，能在儒家中創立形而上之系哲學，絜靜精微，卓有光彩，荀子反對五行之說，固見其崇理智之態度，而因乏玄眇之思，遂於孟子及此派新儒之哲學思想亦不能欣賞，而譏之為「僻違而無類，幽隱而無說，閉約而無解，」此則荀子之[illegible]。

荀子之學，雖修短互見，然切實淵博，精熟周代典籍及制度，於禮之觀，詳知細察，評判刻深，不愧為戰國末年儒家大師，荀子堯問篇曰「今之學者，得孫卿之遺言餘教，足以為天下法式表儀，所存者神，所過者化，觀其善行，孔子弗過。」此蓋秦漢間儒者之言，可見荀子地位之尊。

荀子在先秦儒學中地位雖尊，而自西漢以後，則漸降落。西漢經學，多傳自荀子，汪容甫荀卿子通論所言大體可信，（其中引經典所載之傳經系統，乃後人附會之說，不可據。）西漢人撰著如大小戴記，韓詩外傳，史記等，多采荀子之文，大儒董仲舒劉向均稱美荀子，在西漢時，荀子地位似尚在孟子上。唐韓退之特尊孟子，謂其醇乎醇，而以荀子儕揚雄，謂其大醇小疵，荀子已降於孟子下。宋儒程朱等揚孟抑荀，以孟子書上躋論語而稱「荀子極偏駁，只一句性惡，大本已失。」（程氏遺語）又謂「荀[illegible]全是申韓，他那做底體。」（朱晦庵語）是荀子由儒家大師而淪為異端雜學，幾與楊墨申韓為伍矣。清嘉慶學者如錢竹汀，戴東原，汪容甫，郝蘭皋等漸表彰荀子，四庫提要論荀子亦為平反之詞，可以代表當時樸學家之意見。而清末學者倡大同之旨，揚民貴之義，又多貶斥荀子。漢後二千年中，荀子在學術史上之地位如此。

荀子既為戰國晚世儒家大師，西漢經學又多荀子所傳，何以二千來年荀子地位逐漸降落，荀學亦不能如孟子易於中庸諸書影響之大，其故亦可得而論。西漢儒者，雖似尊荀，而當時人思想則陰陽家沾染者為深。天人災變之說，五行休咎之說，附會於周易春秋及尚書洪範諸書，風靡一世，董仲舒京房，向歆之魁首，董仲舒作書美荀

子，而其精神實與荀近。荀子曰，「天行有常，不為堯存，不為桀亡，」不借學察之事，而董仲舒之治國則「以春秋災異之變，推陰陽所以錯行，故求雨閉諸陽，縱諸陰，其止雨反是，」其懸殊有如此者。在陰陽五行讖緯徵驗之說思想盛行之際，宜乎荀學真義之不能大彰也。魏晉至隋唐六百年中，老莊及佛說大興，宋儒復振儒言，而以染於佛家天人性命玄妙之思，在儒書中求其近似而借以發揮者，最尊易繫中庸，次則孟子，荀子則言禮及稍尚法治與孟子相違，而其書中又乏幽玄之哲思，故不為宋儒所喜。清乾嘉漢學家治學切實，且反抗宋以來傳統之說，始稍稍經道荀子，然錢竹汀汪容甫郝蘭皋等乃學者而非思想家，仍未能發揮荀學精義，流風所被，僅使其書漸為人所重，校勘脫誤，訓釋辭義，易於研讀而已。惟戴東原最好深湛之思，霸才銳氣，不主故常，論學重解蔽，尚理智，與荀子相近，故其知荀子較同時諸學者為深。在所作孟子字義疏證中，詆訶宋儒所謂氣質之性與荀子性惡之義，宋儒變化氣質，即荀子化性起僞之說，故曰，「宋儒之說，似同於孟子而實異，似異於荀子而實同。」此已言人所不敢言矣。又引荀子勸學篇之語而論之曰，「荀子之善言學如是，且所謂通於神明，參於天地者，又知禮義之極致，聖人與天地合其德在是，聖人復起，豈能易議言哉。」其推崇荀子不可謂不至。然戴東原所以仍未敢大倡荀學者，蓋戴氏立論反程朱，已犯世之大不韙，故附其說於孟子以藍程朱，如再提倡荀子，必益將驚世駭俗，被斥為異端邪說。故戴東原之智雖過以知荀子，而仍不得不附於孟子者，殆有深意苦心存於其間也。至於晚清人之貶荀子又別有故。晚清維新之士，思覆清室以建民國高識者，進而寄心大同，因君主專治政體始於秦始皇，秦制乃荀子弟子李斯所定，而孟子書中皆倡民貴君輕之義，故歎息於二千年來荀學盛行，孟義黯晦，僅為小康，未臻大同，此則因時立言，有激而發，未可謂盡荀學之全也。

總之，二千年來之儒學，以漢宋為盛，荀子重理智，破迷信，而西漢經生受陰陽家影響，喜五行災變之說，荀子重實際，尚事功，而宋代儒者受佛學薰染，好心性玄妙之說，則宜乎荀學之所遇不[illegible]，在儒[illegible]演變中以大宗降為別派，不能與孟子及易庸諸儒抗席矣。[illegible]不論吾人今日辨章學術，宜與荀子一新估價也。

論道德判斷

謝幼偉

本文之主要目的，不在泛論道德判斷之性質，亦不在追求道德判斷之根據，而在說明道德判斷與道德行為及道德本身間之區別。

此種區別似為中外哲　之論道德者所忽視。然忽視此種區別之結果，實為造成道德問題上某[illegible]錯誤見解之主因，茲本作者所見擬

此點而略論之，兼及道德判斷之公正問題焉。

所謂道德判斷（Moral Judgment），乃判斷一行爲之有無道德價値而已。乃善惡或是非等辭之加諸於某一行爲而已。是非之心，人皆有之，則道德判斷，自亦人皆有之。惟一行爲之有無道德價値，與判斷一行爲之有無道德價値，自可爲兩種不同之行爲。此兩種行爲之均有道德價値（或均無道德價値）自無疑問。此兩種行爲之均可稱爲道德行爲（Moral Act），亦似無疑問。疑問之所在，乃在道德判斷是否卽爲道德行爲之一點。道德判斷之涵義是否卽等於道德行爲之涵義？或道德判斷之探討是否卽爲道德行爲之探討？此有待於吾人之說明者也。

道德判斷自爲一種道德行爲（或不道德行爲。）能對一行爲而作是非善惡之褒貶者，則此一褒貶行爲自必在道德範圍中，而有其道德上之意義。但若謂道德判斷，卽道德行爲，一切道德行爲均不外乎道德判斷，則雖在常知，亦必知其不可。吾人之有道德行爲者，不必卽有道德判斷也，亦卽不必意識的自行判斷其行爲也。「道德的實行之」（We act Morally），與「道德的判斷之」（We judge Morally）究非一事。有後者自必有前者，有前者則不必有後者。判斷爲道德的，則此一判斷行爲卽爲道德行爲。但行爲爲道德的，則此一行爲不必卽爲道德判斷。從井救人者，不加思索，一躍而下，此可爲道德行爲，然決無人視此行爲之本身，卽爲道德判斷也。道德行爲之範圍廣，道德判斷之範圍狹。前者可以包括後者，後者不能包括前者。此範圍之廣狹不同也。次則，道德行爲之表達與道德判斷之表達，其方式亦不完全相同。道德判斷以言詞或文字之表達爲已足。然道德行爲決不止於言詞或文字也。如道德行爲僅止於言說或文字，則此一社會可爲虛僞腐化之社會，但有言說而無實際。此種社會爲事實上所必無，然社會上多道德上之理論家，而少道德上之實行家，則爲常有之現象。道德行爲必表現於行動，雖不廢言詞或文字，然決非言說或文字所可盡。道德判斷，則除言說或文字外，吾人自不希望其有他。此表達之方式不同也。末以心理狀態論。道德行爲之心理狀態與道德判斷之心理狀態，亦有殊異處。道德行爲常爲一種矛盾之心理狀態所產生，常爲義務與欲望間之衝突所引起。道德判斷雖有時亦可有此種狀態，然實非常有之現象。以故，前者所含之情感及意志之成分多，後者則理知或知識之成分多。判斷雖帶有情感，然一公正之判斷必極力減少情感或排除情感。此心理狀態之不同也。

道德判斷之與道德行爲有別，從上述三點以觀，似可爲吾人所認可。社會上當有道德行爲，亦當有道德判斷。無道德判斷，或判斷不公，則善惡不彰，是非不明，道德行爲之產生，可受其阻礙。惟吾人若認爲道德判斷卽道德行爲，視道德判斷足以盡道德行爲之一切，則又爲莫大之錯誤。人類道德史上之悲劇，實爲言行不符。服堯之服，誦堯之言，而行同禽獸者，史不絕書。無他，誤認道德判斷卽道德行爲而已。

孔子謂：「始吾於人也，聽其言，而信其行。今吾於人也，聽其言，而觀其行。」有言而無行，即有道德判斷，而無其他道德行為而已。道德判斷特道德行為之一種，所以促進道德行為，而不能全部代表道德行為。西洋倫理學偏重道德判斷之探討，亦即偏重道德理論之研究，而於道德行為之修養，反被忽視，認為非倫理學之所有事。中國哲人偏重道德行為之修養，而於道德判斷之探討，道德理論之研究，則不甚措意。實則道德判斷固非道德之究竟，而道德行為亦不能不以道德判斷相輔也。

道德判斷與道德行為不同，然亦與道德之本身（Morality as such）不同。道德判斷與道德本身間之區別，似最為一般談倫理問題者所忽視。兩者常被混為一談。於是道德有新舊，有階級等謬說，隨之而起。實則有新舊，有階級之可分者，乃道德判斷而非道德本身也。蓋道德判斷受時間所左右，亦受空間所範圍。一時代有一時代之判斷。一區域有一區域之判斷，同一行為，可昔是而今非，或此非而彼是。昔人所認為善者，今人可認為惡。西洋所認為惡者，中國可認為善，此時間與區域之影響吾人之判斷，固吾人所共知。不特此也，吾人所處之地位或階級，亦可影響吾人之判斷。一種人可有一種人之判斷，一階級可有一階級之判斷。貴族之所是者，平民或非之。資產階級所認為善者，勞動階級或認為惡。故道德判斷無永恆性，亦無普遍性。普通所謂新舊道德之分，當指新舊之道德判斷言，方有意義。即馬克思輩所謂道德有階級性之說，亦必指道德判斷言，方有意義。自道德之本身論，道德不能有新舊之分，不能有區域之殊，更不能有階級之別。據英哲柏烈得萊（Bradley）意，道德須涵蘊一種『應該』（Ought）之知識，無『應該』即無道德之可言。『應該』云者，即在善與惡之對立間，吾人『應該』為善而去惡而已。故必有善與惡之對立，然後有『應該』，有『應該』然後有道德。『應該』之消失，即為道德之消失。吾人關於何謂善或何謂惡之認識，可有時代區域或階級之不同，然此應該為善而去惡之『應該』，則無不同。『應該』乃道德之要素，乃道德之本身。例如，吾人之行為應該忠，應該恕，應該仁，應該義，應該信，……此種種『應該』實即道德之本身。此種種『應該』即為道德永恆性與普遍性之所在。古人之行為當忠，今人之行為又何嘗不當忠？中國人講忠，西洋人又何嘗不講忠？資產階級講忠，勞動階級又何嘗不講忠？此忠德之本身，固古今中外，任何階級，所不能忽視者，安有新舊可言耶！更安有階級可言耶！

由是以言，道德無新舊，惟道德判斷乃有新舊。普通所謂道德上之進化，乃道德判斷或道德觀念之進化，而非道德本身之進化。蓋自行為之應該忠而言，雖古今如一，不能改變，然如何為忠，或何一行為始可判斷為忠，則古今不必相同。例如古人以忠君為忠，今人則不必以忠君為忠，而可以忠於國家，忠於民族為忠。忠之本身，未嘗改變。然吾人對於忠之判斷，則可隨時代之進展而不同。所以然者因道德

判斷雖未嘗無客觀標準，然其產生，則常有個人之主觀情感相隨。吾人之判斷某一行為，乃吾人對某一行為贊許之態度，或同情與不同情之表示。一良善行為，可引起吾人之贊許或同情，由之而判斷其為善。一不良行為，可引起吾人之不贊許或不同情，由之而判斷其為惡。此贊許與否或同情與否之心理因素，一方面受個人之成見所影響，另一方面則受社會成見（如風俗習慣等）所影響。同一行為如男女社交，守舊者認為非法無禮，趨新者認為天經地義。此個人之成見為之也。又如女子纏足，昔人不感覺其不仁，今人則認為殘忍。此社會成見為之也。以故吾人之道德判斷，雖力求客觀，然個人成見與社會成見之影響，往往不易避免。有時個人成見，縱可避免，而社會成見，則雖聖賢亦有不能超出之者。孔子之謂女子為難養，亞里士多德之主張畜奴，非彼等之判斷不公，實一時代之風俗習慣侵入其個人之道德意識而無法解除耳。道德判斷所以隨社會之進化而改變者，其故在此。道德判斷所以不能認為絕對客觀者，其故亦在此。

道德判斷與道德本身之不能混淆，由此可知。吾人之言道德進化或言道德改革者，實當以道德判斷為對象，而不當以道德本身為對象。若以道德本身為革新之對象，而謂當打倒舊道德或提倡新道德，則其弊必至誤認道德上之「應該」有打倒或更易之可能。道德上之「應該」，如應該忠應該仁等，安能打倒？又安能更易？故僅言打倒舊道德不可，僅言提倡新道德亦不可。必欲以新舊二字之形容辭加諸道德，則當曰新道德判斷或舊道德判斷而後可。過去國人之談道德問題者，喜言新道德或舊道德，其流弊所及，作者曾屢言之。然其故，則全在不明道德判斷與道德本身間之區別而已。是以兩者之區別，或比前一區別，更重要也。

道德判斷與道德行為及道德本身間之區別，作者所欲言者止此。茲當進而一述道德判斷之公正問題。蓋社會上雖常有道德判斷，然尤貴有公正之道德判斷。道德判斷之有偏見，前已言之。故一公正之道德判斷，常不易得。欲使吾人之判斷公正，自非易事。然其主要之條件，則可得而言。竊謂欲求道德判斷之公正，第一必須同情於判斷之對象。所謂同情，即了解之謂，或認識清楚之謂。今欲判斷某一人之行為，如對此一人絕無同情，亦即對此一人絕無所知，不認識其人格，不了解其情感與目的，則對此一人之行為，決難有公正之判斷。例如過去西洋人對於我國人缺乏同情，因而彼等對於我國人之判斷，亦多不公正。須知同情與公正實非絕不相容之二物。同情於判斷之對象者，非欲超脫其罪也，亦非欲增加其罪也，乃欲對此被判斷者，得一客觀上之完全認識，而避免個人及社會對此對象之成見而已。可見同情對於求判斷之公正實為必要。第二必須視判斷對象為人格的或個體的。所謂視對象為一個體者，即就此一人而論此一人，不視此一人為某一類或一派而加以判斷之謂。此一人之真實自我，始為我之判斷對象，我不能由道德學說之所得而判斷此一人，亦不能僅由

其教條而判斷此一人，必視此一人之真實面貌而判斷之，然後我之判斷，始有公正之可能。例如，我們判斷某一人之行為，而因此與其本黨也，或曰，此特犯法者也，則我之判斷易不能公正，因我已忽視其為一個人，而視之為某一派或某一類之人而已。此非求公正之道也。公正之判斷，必不能忽視此一人之人格。第二，必須加以精審之思維。吾人之判斷常有情感相隨。惟其有情感相隨，故不能不加以思維。有思維，然後吾人之判斷，可不為情感所左右，可不為個人成見或社會成見所影響。有思維，然後吾人之於判斷對象較有清晰之認識。思維乃為公正之要素，不思維之公正，實少有者也。世之僅知根據風俗習慣以判斷行為者，常不思維，然其判斷亦常不公正。其思維之於公正關係亦極密切也。凡此三點，似均為求判斷公正者所不可缺少之條件。社會上不感道德判斷之或缺，而感道德判斷之不公。是非顛倒，黑白不分者，道德判斷之不公為之也。論道德判斷而不及此，則所得似亦無意義。此作者所為縷論及之者也。

心理學在軍事上之應用

黃翼

「城非不高也，池非不深也，兵革非不堅利也，米粟非不多也，委而去之，是地利不如人和也。」——孟子

兩次世界大戰中，海陸空攻守武器以及其它需用品的發明，日新月異，發揮了驚人的效力。這種事實，未免給人一種印象，似乎物質配備萬能。倒是孟子這幾句話值得何等透徹明白！物質設備無論如何精良，不能自己作戰，必須人來運用它。戰爭的時候，倘若士氣崩潰，大軍敗退，可不是軍械器械到處丟棄，反而送給敵人享用。一個軍隊如能上下齊心，鬥志旺盛，領導得人，教練精熟，臨陣縱使配備稍遜，也未嘗不可以操勝利之券。因為軍隊是人的組織，戰爭是人的活動，所以人事的因素，到底才是軍事成敗主要的關鍵。

美國參加第一次世界大戰時，動員了不少心理學家，在軍隊各部分服務，成績斐然。在總副官（Adjutant-general）之下，有「人員分類委員會」，設計一些方法，將入伍士兵，一一按教育，所學，作系統的歸類，據此分派職務。又擬訂評量軍官優劣的方法，以作任用升遷的標準。這部分的貢獻，影響深入全國的部隊。醫務部中有心理分部，專司智慧測驗，受試官兵多至一百七十餘萬人，最受世人的注意。總參謀部中有「士氣組」，做實際促進軍民戰鬥精神的工作。此外海陸空軍情報和化學戰爭的部分，都利用心理學家，設計技術人員選用，訓練，和保證的方法，改善機械設備的構造，使合於人的條件。這次戰爭，憑藉過去的經驗成績，更加準備有素，而受軍事界的重視。學

來勸績，必定更加卓著。

德國在上次大戰中，心理學的應用，不過略啓其端。戰敗之後，朝野人士竭力檢討失敗的原因。結果有種種不同的解釋：其中之一，是說德國之敗，不在軍事而在宣傳戰。最高軍事統帥魯頓道夫（Ludendorff）在他的「大戰回憶錄」一書中，便是這麼主張。軍事心理學家也以爲德國不曾利用全部心理資源作戰。於是重整軍備的時候，便包括心理改造，精神總動員，和應用心理學爲政治，外交，和軍事戰之工具的計劃。心理測驗之採用，是一九二七年開始，到了一九二九年便正式委用一小批心理學家，成立一個心理實驗室和幾所測驗站。一九三五年，法律規定心理學工作爲軍隊中永久性組織之一部。一九三七年，又鄭重規定軍事心理學家訓練委任的法律：已在大學獲有博士學位的心理學家，先受特殊的考試錄選後，經過三年的軍事心理訓練和實習，再受考試及格，然後由最高領袖任命在軍政機構中服務。戰事正將爆發之前，政府直接任用的軍事心理學家已有二百人；其留在學院中作軍事心理研究者不計。這些心理學家所做的工作，普及於軍事，政治，情報，宣傳，外交，特務，和黨務各方面，而最受注重的，是軍官的選擇。因爲德國相信勝敗的命運，繫於各階級領袖人物的品格；於是儘量利用心理學的方法來鑑定軍官候選人的品格，以作去取的標準。

由此可知，心理學在軍事上的價值，已得到現代政治家軍事家的認識，在軍政組織中獲得永久的位置。將來應用範圍，益加擴充，地位益加重要，大勢所趨，是很顯然的。

心理學和戰事的關係，可先分爲「文」的（政治，外交等）和「武」的（狹義的軍事）兩方面。

在軍事方面，心理學的任務，可以說是講求如何增進人事的效率，使人一方面的貢獻，可以達到最高可能的程度。要人的貢獻有最高的效率，（再用兩個通俗字眼來說，）一要他「能」，二要他「肯。」「能」是服務的能力，包括體力，智識，技能等；「肯」是服務的精神或「士氣」（Morale）指熱誠，努力，堅忍，犧牲，等德性而言。

要提高服務的能力，第一步是人材和職務，須配合得當，然後能夠事得其人，材盡其用。人材職務，互相適合時，不但事業成，軍隊得到利益，個人也得到利益：因爲一個人工作稱心勝任愉快，自己知道上司倚重，對國家有切實貢獻，自然感覺快樂。那時他的責任心自然增加，服務精神自然提高，軍隊又得到益處；因爲不但服務的精神，再影響服務的效率，而且那種自信積極，忠勤，奮發的心境，正是使軍隊立於不敗之地的重要因素。

這原則說起來無人不贊同，但是行起來都包含不少專門的心理學技術。軍隊中需要的人材，數目極多，種類極繁。越是現代化的軍隊，所需人材越是各色各樣都有，而且許多是專門的技術人員，例如無線電員，坦克飛機駕駛員，氣候觀測者，大礮瞄準員，護士，工程師等

等。這許多人員，有一些常時社會職業中也有，臨時直接調用，最為省事。不過這樣直接可用的人材，數目終究不敷。而且有許多軍隊中的工作，根本不是尋常職業中所有。於是便不能不另行訓練。要訓練迅速而有效，又不是隨便徵募一批人就行，必須選擇那些素習的技能比較地接近，或對於所需技能最有天才的人，方能事半而功倍。這件事業，說起來有三方面的實際工作：一是全國職業人員都應有詳盡的調查統計；總動員時，尤應將各人的素習技能，調查明確，以便不費時力，立刻通盤支配。二是所謂「職務分析」（Job analysis）就是將軍中各種職務，以及尋常各種職業，一一詳確分析其所包含的工作的性質種類。這是工業心理學中早經開始的事業。三是個人能力資質的判斷；這又用得着心理學研究多年的測驗評估，接晤，等等方法。這些析業擇人的技術，是心理學對於軍事的第一種大貢獻

無論是精選的軍官和技術人員，還是普通的士兵，都須經過一番訓練。便是素日職業工作相同，直接調用，也須經過若干訓練，方能適應行軍的特殊情形。例如平日開貨車的司機，徵來開軍車，還須練習泥路，黑暗中，砲火下，以及隨從隊中的駕駛。訓練之時，方法適當與否，其影響於學習的效率者甚大。常時「文」學校的教育，須講經濟，戎馬倥偬，緊急動員之際，軍事訓練，當然更須講嚴格的經濟。這是「教育心理學」「學習心理學」的範圍。軍事學校和部隊中的教練，須由教育心理學家，獻身其中，研究改進，擬定最好的方法，傳授施行。

心理學不但須幫助軍隊選材任用，增進訓練的效率，且須指導每個軍人儘量利用自己身心的能力。其因五官報告外界的狀況，是個人天生的情報機構，是作戰時的重要工具。而關於五官的功能，心理學數十年來搜集了無數科學的智識，可供軍人的參考。眼睛明察的效率，受何種條件的影響？步兵砲兵的瞄準，飛行員的駕駛轟炸，守望者的觀察均須用眼估量事物的遠近距離；這種作用，如何進行？偽裝和掩蔽是欺騙眼睛的技術，原理是怎樣？如何可以窺穿敵人的狡獪，增進我方偽裝的成功？夜間守望或工作時，如何可以增加見物的程度？色盲在軍事工作上有何影響？如何測驗？眼睛的疲勞與損傷，如何避免？

戰場中各種聲音報告我們的重要事實，尤其是在夜間飛機輪砲的來源方向，常賴耳朵發覺。通訊傳令，聽錯一兩個字，就可以造誤大事。砲火震天之際，如何可以保護耳膜的安全，維持聽覺的功用，又是重要的問題。——鼻腔也有軍事上的用途：發現和辨別毒氣，最為利賴。航空員在高空，四無邊際之時，辨別機身和自己的方向去位，最靠內耳的均衡感覺器官。這些功能，應如何充分利用？

個人工作的效率，受種種體外體內情形的影響。時令，氣候（溫度，溼度，氣壓，風速，陰晴等）海拔，光線，噪聲，空氣的成分，運行的速率等等，是外界的條件；年齡，健康，營養，睡眠，疲勞，煙酒藥品等等，可稱為體內的條件。這些因素對於人類身心的影響，是心理學實驗的題材。

之一，辦得到時我們應當講求最優的情境，來增進工作的效率。但是行軍的時候，常常遇到嚴重而不利的情境，饑渴，不睡，疲勞，是軍人的家常便飯，森林，高空，海底，戰壕的戰爭，所受的奇寒，酷熱，氣壓，速率，往往遠超常人的經驗。這些不利情形，可能的效力如何，必須預先知道，然後可以預防準備，指導應付的方法。此外工作的姿勢，方法，步驟，又是效率的重要因素。工業心理學的許多貢獻，大有參考應用的價值。

有了能力和最好的效率條件，還是不能保證必有實果。所謂「委而去之，」顯然是「不為也，非不能也。」新近衡陽堅守四十一日的偉績，證明士氣比能力效率更為重要。士氣是什麼東西？甚麼因素，決定一軍士氣的盛衰？這是心理學的問題。認識這些因素之後，就可以竭力消滅妨礙的因素，扶植助益的因素。

士兵逃伍，自殺，投降，內鬨，鬧營，瘋，都是士氣方面的病徵。這些現象，心理的意義原因何在？應當怎樣對付和預防？

軍人生活之中有種種情形，天然使人感受身心的痛苦，如勞苦，拘束，恐慌，怕死，對於殺戮的反感等等。結果一部分士兵就不免發生不適應。假使訓練有素，指導有方，可以減免許多不幸的結果。上次世界大戰發現了不少戰時的精神變態，這是心理學和醫學交接的範圍。統者每須施行心理治療，事先尤須講求「心理衛生」預作防備。許多心理學家在這方面可以有切實的貢獻。

良好士氣的第一重要條件，是良好的領導軍官——這一點是已經公認的原則。什麼樣的人，才是良好的軍官？軍官對待部下，應當如何，才能獲得他們的敬服，引起優良的士氣？每個軍官都應該特別注意心理學在這方面研究的結論。

以上所說，都是屬於軍事方面。但是全面戰爭，不限於對外，且須對內；不限於前方，且須注意後方；不限於軍事戰，還須努力於心理戰。心理戰是最新的戰爭方式，對象是全體軍民的意見信仰，勇氣，合作，和戰鬥意志——還是「士氣」的問題，只是範圍擴大了。心理戰須攻守兼施，一面動搖敵人的鬥志，打破敵國的勾結，一面激勵自己的精神，抵禦敵方的心理攻勢。心理戰的主要武器是宣傳。對內用演說，戲劇，書報，歌曲，圖畫，招貼，無線電廣播，和教育的途徑。對外用報章傳單，小冊，由飛機拋散。短波無線電也可以作有效的播送，因為敵方儘管如何嚴禁，總有人竊聽。對方發出的消息，又可用擴音機直接向敵方前線戰士進攻。口頭傳說也是有效的利器。

這些方式，無非是宣傳的媒介途徑，至於宣傳的內容，應當如何，才容易打動人心，引起注意和信仰，這又是心理學的問題。廣告心理學和關於暗示，謠傳，演說，群眾心理的研究，包含不少寶貴可用的資料。宣傳並不一定是造謠欺誑。最有效的還是有根據的事實：將不利於敵方，敵方所亟欲隱秘的事實，加以中肯的解釋，公開出去，令其自然生效。

欲圖改變群眾的心理，先須明瞭他們原來的心理；本國外國的

傳統民族性和眼前的輿情，須有明確的認識，然後知己知彼，百戰百勝。美國近年盛行的「民意測驗」純粹是心理學方法的應用。不過這種直接的徵詢，幷非研究大衆意向的唯一方法。自發的論著，茶肆酒館的閒談，書報的銷路，對於新聞，演說，廣播，電影的反應，都是民意表露的途徑，須有專人作觀察，分析，解釋的工作。

最後，戰事結束，士兵復員的時候，傷殘榮譽軍人的就業安插，又包含一些特殊的問題。社會上的職業，當有若干是盲聾殘缺的人所能勝任的，應有通盤的調查；個人的身心狀況，能力，傾向，應有正確的心理診察，以便量才器使，職業分配決定後，當施行所需的準備訓練。這些工作，又有許多用得着心理學原理技術之處。

從上舉的犖犖大端看來，可知軍事上心理學的領域是很寬廣的。全部人事的活動，都有經過科學的洗禮的需要。現代的戰爭，不僅是武器火力的鬥爭，又是人事效率的鬥爭；不僅是筋肉武技的鬥爭，又是頭腦學術的鬥爭；——換言之，是全面戰爭。槍砲飛機可以向外國購買。然而用原始的人事制度來運用現代設備，必定是浪費資源，不能充分發揮其效力，還是難以在現代世界上競存爭長。

上述種種軍事心理學的應用，有一些是和個個軍人，都有關係，而且容易實行的；一般的將官士兵，只消虛心領會，馬上可以身體力行，提高對於抗戰的貢獻。有一些關係大規模的計劃改進，須有先覺的高級負責人，認識其重要性，熱心採納，方能推行。又有一部分，雖然原理具在，却需要不少專門的工具技術，必須委托專家，先作一番準備的工作，然後能見諸行事。說到這裏，不可不提出諸國的軍事心理的工作，是心理學的一種特殊應用，而且範圍廣闊，中外國情不同，所以并不是任何學過心理學的人，都有馬上樣樣能夠負責承辦的準備。大約一個名副其實的心理學專家，總有一兩樣專長，如軍事心理的某一部分比較的接近。例如研究測驗和職業指導的，可以準備做職務分配，復員指導的工作，研究教育心理的，可以做改進訓練方法的工作；研究生理心理，工業心理的，可以做指導提高效率的工作；研究變態心理，診察心理的，可以做心理衛生，心理治療，指導個人生活適應的工作；研究廣告心理，社會心理的，可以做宣傳心理戰的工作。不過事先還須深入軍隊之中，考察研究，洞達現狀的實情，然後能夠出其所學，作切實的貢獻，這是軍事界心理學界同志，所應攜手協力，急起直追的。

解釋憲法之權與能

陳恩成

一、導言

依照國民政府二十六年五月十八日明令宣布曾經立法院同年四月三十日刪定的「五五憲草」第一百四十二條，規定「憲法之解釋，由司法院爲之」（參看第一百四十條；）又第七十九條「司法院有統一解釋法律命令之權。」時賢對此頗有商討，因爲是項規定影響很大，歸納說來可分爲下列四端：

（1）解釋憲法之權，深切控制憲法本身的涵義；

（2）深切操持憲法的生機；

（3）深切監護憲法和一般法律命令之實施，或其相互間的消長成敗；

（4）深切影響民衆本身與民衆對於政府的權義關係。

由是可知憲法應該由那一個機關來解釋與衛護，是一個值得注意的問題。茲作比較研討如下：

二、唐代根本大法之解釋與衛護

在我國過去專制時代，立法，司法，和行政諸權的運用，劃分不清，既無實際存在的憲法，於是對於一般法律或命令之解釋，幾於因人而爲變遷。唐代法制較備，六典頗有憲法規模。御史大夫中丞，掌邦國憲法，朝廷紀綱（見唐會要卷二十五會昌三年二月，知制誥崔于奏議；）而尚書諸司侍郎亦兼憲官，尚書左丞職業至重，按六典得彈射八座，主省內禁令及宗廟祠祭之事；御史糾劾不當，亦得加以彈奏。並且「京兆河南司錄及諸州錄事參軍，皆操紀律，糾正諸曹，與尚書省左右丞，綱紀六典略同（見同上，會昌二年十月，尚書左丞孫簡奏議。）唐武宗朝雖不是法制嚴明的郅治時代，可是貞觀的流風餘緒，在那時猶有中興的機勢（參看唐會要卷五十七，會昌五年六月勅。）從唐太宗朝的政制講起，它也是「遠覽殷周，近遵漢魏，」而上襲隋規，稍加變革而憲閣規模，皆房杜所定（參看唐會要，卷五十七，九九〇頁；）尚書省之常務，關於左右丞。尚書省高機，實爲載本，八座比於文昌，二丞方於管轄。由於戴胄魏徵曉達吏方，事應彈舉，無所迴避；宇文節明習法令，以幹練見稱，貞觀二十年，至爲之未置左右僕射。那時，解釋六典，臧否勅令的大權，便多在尚書左右二丞手中，法治的精神，一時頗稱旺盛。魏徵嘗奏對太宗，「陛下設法，與天下共之，今若改張，多將法外畏罪。」這一語表示着法律有固定性，有最高的威權，且必須「君民」同守。但因六典是唐代君主所制定，並沒有民衆的代表參與編訂，雖爲國家的大經大法，尚未切合現代憲法的要件。至於在專

制政潮中，大典的修改既未明定程序，只隨君主與權臣的意向以爲增損；就是解釋和督導實施的職掌，亦多隨時移轉。御史台正朝廷綱紀，舉百司紊失，有彈邪之文，初無受詞訟之例。至於在理刑方面，凡天下之人有稱冤而無告者，與三司詰之（會要卷六〇一〇四三頁）；大理寺與刑部斷獄，亦皆申報台司，因此而御史台亦兼司法重責。司法人員，在各州縣自都督，刺史，縣令以下有縣丞，簿尉，以至錄事參軍；在首都有御史台中的大夫，中丞，侍御史，和監察御史等，於諫諍議政，及糾彈內外職官公私闕失之外，後來並兼推事斷獄，自與解釋法令有密切關係。各部院官帶憲銜者，亦得委託推勘；刑部職掌於是分攝，司法權既不集中，因解釋法令之權能愈見紊亂，而門下，中書二省，散騎常侍，中書舍人，給事中，諫議大夫，與補闕拾遺等官，地位同於皇室的聽侍或參議，職掌制誥或司封駁，也有解釋法令之權，惟皆待決於君主。貞觀二年，上勅中書令侍中，於朝堂受詞訟，衆庶已上有陳事者，悉令封上，太宗親加閱覽（會要卷五十三雜錄。）貞元十年以後，德宗不任宰臣，天下細務，多自臨決，而劉洎，杜黃裳等分別以垂拱任賢分職授權爲勸，乃得先後改正。而黃門侍郎及給事中，掌糾駁與封駁詔制勅令於未下或既下之際，引據圖典，頗同對於君相詔令有否決之權，對於擁護憲典，解釋法令，頗著功效（參看唐會要卷五十四。）這是我國向來專制的傳統作風。

唐法頗稱美備，六典集前代律令格式之大成，下垂宋明，以至於清，法制雖稍嬗變，而法意實仍其舊，惟專制作風加強，守法的精神轉減。現在標舉唐代政治概況中關於解釋國家根本大法之權，可見其分散滑雜，自不可爲現代典則。

三、英法諸國的解釋憲法之權

英國的憲法，雖依戴雪的分析，包含「法律」和「典則」二部，爲朝野所須共遵；但在「巴力門的立法至尊性」之原則下，巴力門是一個常醒的立法主人，既可以隨時議訂法律，在程序上與實質上，通常的法律與憲法之訂立，衞護，與其實施，既無差別，先立之法不能束縛現在或後來立法者的身手，前法是否尚有效力，巴力門自得隨時加以檢討及解釋，如認爲不適合時代國情，則巴力門當可訂立新法，而使前法歸於無效；因此，在這制下，主要的解釋憲法之權，最重大部屬於巴力門。除巴力門本身之外，國內無第二機關，司法或其他，能宣告巴力門所定法案，謂爲違憲或無效。僅在審查「從屬的造法機關」如公司法團等所訂立的規則，是否違背國憲時，法院得有權利與責務，以解釋和宣布其法律效力（參看戴雪英憲精義，雷賓南譯，一八八至一九〇頁。）又如對於印度，新西蘭等殖民地或自治領的參議會或立法院所訂法律，即在印度或新西蘭的法院與在英國本部的法院或巴力門或殖民部長間，當有機緣時，可以加以裁判，可以違背帝國議會的法律爲詞，而宣布該法案失效（參看英憲精義一九一至二〇四頁。）因此，在此類事件上，英國本部或其自治殖民地的

法院乃得享有狹小範圍的解釋及違律的闡釋國憲之權。

其次，再看法國的憲法，其解釋權亦屬於國會。

自一七八九年大革命以來，法國曾先後訂立過十二個憲法，政體屢更，可是仍然保持其憲法的硬性與不變更性，因此每次改訂大抵要經過革命暴動。法蘭西的議會照戴雪看來，雖尚不能稱為「主權的立法機關」，依通常的立法程序不能修改憲法；但質直言之，如果通常訂立的法律竟有違憲情事，法院亦只能袖手旁觀，而不能根據憲法，以宣布此違憲的法律為無效。照篤奎爾看來，法國制憲人物，一方面既深懼議會的威權沒有限制，又不願設法以制止議會的越權；同時卻相信民衆的政權，或如人權宣言中所表示，其運用足以控制議會，又妒忌或輕視司法官吏，而不願法院侵入政治的範圍（參看英憲精義，二一〇至二一四頁，六三七頁；）因此，法國任何法院未嘗有一次，以「違憲」為理由，而拒絕執行某一宗法案。嚴格講來，它沒有解釋憲法之權。

比利時的法學家，在理論上亦嘗主張，凡違反憲法條文的法案應受法院宣布為無效，但就歷史觀察，自一八三〇年獨立以來，比國法院未曾有此舉動。（參看王世杰比較憲法，商務再版本，五八二頁。）在比憲中如在法國的憲法中，普通的法律是否違憲，法院沒有解釋之權，這類的問題要待政治的或道德的手段，以至輿論的向背，來求解決。

四、美奧等國法院的解釋憲法之權

美國是「承認」或在憲法裏默認法院享有解釋憲法權的。在這一派系裏，還有奧國和中南美諸聯邦國家。

承認法院享有解釋憲法之權，就是授予法院享有「否認」或「撤銷」違憲的法律或命令之權；同時基於節制與平衡的原則，一方面把衛護憲法之權，在平常的具體運用上交給法院；又一方面是允許法院過問政治以至於干涉國會的立法權；第三方面在解釋憲法的事工上，法院又往往享有間接的立法之權。

美國一七八九年的聯邦憲法初未規定解釋憲法之權應屬於那一個機關。在聯邦週刊（The Federalist）第七十八期中，當漢米爾敦勸導各州批准憲草時，曾力主「司法審議」（Judicial Review）之論，而明倡「法律之解釋是法院的正常而特有的職權」，並認為憲法的地位較優越於普通法律，因為全民的意志應較他們的代議士的意志為卓越。司法人員應當認識此點，因此在執行職務上，他們享有解釋憲法和國會通常訂立的法案之權。（參看樊納，「現代政治之理論與實施」，二一〇頁。）漢米爾敦的議論並未訂入憲草之中，直待一八〇三年馬爾布里與馬迪遜訟案，一八一六年麥加樂與馬利蘭訟案，聯邦最高法院審判長馬爾曉爾（John Marshall）確認憲法的至尊地位，與法院享有解釋憲法的職權。在馬爾布里訟案中，馬爾曉爾判稱，一七九一年的司法[illegible]法案，規定聯邦最高法院得有初

審權而發送指令給聯邦的司法或行政官吏一節公國會越權違憲所訂立，因為憲法原只規定最高法院享有上訴的管轄權。在麥加樂訟案中，最高法院審判此案的主題，是確認聯邦政府有在各州設立銀行分支行處的「默許」之權，憲法對此雖乏明文規定，但由於聯邦政府實施國策之所必需，一切職權之行使如關於實施國策所應有之工具或手段，原非憲法所能詳載，因此法院得由公正明敏以解釋憲法全部之涵義，宜稱聯邦政府為求達成憲法所規定的使命，賫享有一連帶的默許的職權。」在這一點上，馬歇爾不祇加強確立了法院有解釋憲法之權的原則，並且就在這種事工上，法院也擁有助通憲法的實施與生長之機能，對於整個國家發生本篇導言裏所列舉的四個影響。在同一判詞中，馬氏並倡論：「國會不祇享有憲法所明文列舉的職權，並且為求適當的實施此項職權起見，並為謀協助聯邦政府實施憲法賦予的一切職權起見，亦得訂立一切正常與應有的法律。」所謂正常與需要的程度，國會自有權決定，而非法院所得過問。因此，「如果任何政策之目的是合法的，是在憲法規定的範圍之內的，凡因此政策而訂立的法案，如為企謀達成此政策之一切工具或手段，只要是適當的，並且顯然用此手段可以達到目的，而非憲法所禁止，且與憲法的文字和精神相符合，都可以說是「適合憲法的」。」因此，美國的法院雖有解釋憲法之權，但對於國會訂立的法案，根據上述的情況，所謂「正當與需要」的程度，卻只有國會得自有權決定，而非法院所能越俎代庖。馬爾布里與麥加樂兩訟案外表上前一個限制國會的立法權，後一個卻又擴大國會的立法權，而實際上主旨乃在確立了「司法審議」的法例。自是之後，一百餘年以來，兩判詞中所列種種法理，引起無數辯論，可是法院解釋憲法之職權卻仍屹然確立，為美國政治制度中一個極顯著的特殊政象。自一七八九年至一九二四年，已有訟案三萬件上訴於最高法院，要求解釋法律政令是否適合憲法。在此三萬訟案中，共有五十三種法律被判為「違憲」（參看樊納同上二一〇至二一三頁。）羅斯福總統在第一屆任職期間，為實施新政以解除經濟恐慌，授意國會訂立的限制工作時間，規定最低限度的工資，和展期還債，限制麥棉等農產品之產量，等法案，先後遭各級法院，特別是聯邦最高法院判認為違憲，而失去効力，也是美國現代政治中極顯著的事象。

美國的法院在解釋憲法與一般法律政令的事工上，往往隨法官個人的政治彈性為轉移，而發生「狹義解釋派」和「廣義解釋派」，「地方分權派」和「中央集權派」，「個人主義派」和「社會主義派」，保守派和進步派，等等歧別。羅斯福總統為謀增加進步派的審判官，以便遂行新政，嘗於一九三七年企圖修改憲法，擴大最高法院審判官的名額，而擢用富有朝氣的人物。然而這個建議卻得不到國會的同意。美國法院因為享有解釋法律與憲法的重要職權，最高法院的審判官，又依法得久於其任，雖到了退休的年齡亦可不

自爾告老，因此，守舊派的法官猶得深切影響美國政治的推進或革新。一般學者至謂美國的政治是「法官政治」Government by Judges 一方面確定了「憲法至上」足以束縛後來立法機關的職權；又一方面准許法院享有解釋憲法之權，好比承認它的職權比較任何其他政府機構的爲優越。這種政象引伸言之便好比是法官站在最高的地位而統治着美國（參看樊納，同上二一四至二二五頁）。

奧國與加拿大等聯邦解釋憲法之權亦委託於法院。法國制度極注意於防閑立法院之將來越權；美制度則極注意於越權立法後的補救。凡遇國會議決的法案違反憲法，每於受理與此法案有關的法院，甚至推而論之是受理此案的每一審判官，均有審查該法案的法律效力之權義，倘使違憲有據，此項法案即歸無效。（參看戴雪，同上二一三至二一四頁）戴雪頗讚稱這制。但再以英法與美與諸國法制相較，則可發見凡屬單一國家，由於國情與政理上的便利，多以憲法的解釋權保留於議會，或雖無明文規定亦不願法院干涉政治；凡屬聯邦國家，根據同樣原因，則多以憲法的解釋權歸託於法院。據一般學者觀察，在聯邦制之下，中央與各邦的事權皆由憲法規定；如授聯邦議會以解釋憲法權，便即無異授以侵犯各邦權限之重大機會，在原則上既與憲法上劃分中央與各邦的基本精神相矛盾，在事實上亦極易引起中央與各邦之衝突。因此，以憲法解釋權屬諸地位比較超然的聯邦法院，是比較適當的解決（參看王世杰，比較憲法，五八七至五九〇頁）。惟瑞士憲行複決權制，理論上不必授法院以此權，事實上且不宜授法院以行使此權。至於加拿大與澳大利亞二聯邦的中央法院享有解釋憲法之權，其理由與新西蘭或印度的法院享有此權相同，一則因三邦議會尙爲「非主權」的立法機關，其國體又僅爲英帝國之一部，中央法院不祇含有代表帝國巴力門（包含英皇與國會上下兩院）以推行英帝國憲法之意義；且兼代表英內閣殖民部以推行其政令的意義，對於帝國與加澳等自治領及其他殖民地的憲政，法院賦有督導的使命。這點自和美與等國之給予法院以解釋憲法權之用意不同。

五、解釋憲法之能

本文上篇已將解釋憲法之權擇要敍述，茲再進而論解釋憲法之能。在這問題中，權是主體，能是職權運用中的客體，本來可說爲一體，以相印證。如果任何機關，團體，或個人，有職權而無才能，則其職權必不能持久享有；有才能而無職權，則其才能亦無由舒暢運用。這一點是本文中握要之點，執此原理，可以衡量我國五五憲草給予司法部或法院以解釋憲法及一切法律之權是否適應國情而符合政理。

解釋憲法之才能這個問題，又可以劃分爲兩部份來檢討：一爲承上文而言是權力所及的限度；二爲依人才而論是能力果否適當。

（甲）權力所及的限度

先就解釋憲法之權力所及的限度而言，如我國唐代尚書省左右二丞，御史及諫議等依據六典得以解釋詔勅政令是否合法，黃門給事且得封駁之於發頒之際，對於君主勅令具有道德上的否認之權。但在法律上在君主專制的制度下，此種解釋法律之權亦終不能對抗君主的意志。因為六典並不是以民為主的主權機關所立的憲法，一切權力集中於君主，則御史與給事中等衛護六典之職權亦導源於君權，而隨君主之賢昏喜怒為轉移，其才能運用亦隨而受此限制。民權既未發展，輿論又受拘束，餘為御史等施展才能之後府者，除了尚書門下中書御史等省台人物採取一致行動，或聯合三數剛正大臣犯顏極諫外，在依法以解釋六典，封駁勅令之際，所得運用的才能，無論在道德上有何種威力，在法律上亦殊難撤銷昏君暴主的殘賊政令。他們為謀施展才能，必要時常託言天意，假借天災地震，或鑑瑞符應，以期感格君心，使循遵法度，以施政令。

在英國，巴力門擁有無限的立法威權，它的權力所至，誠如柯克 Sir Edward Coke 所言，不但是卓越，而且是絕對，它對於英帝國內一切法律可以創造，可以批准，可以擴張，可以收縮，可以裁減，可以撤回，可以再立，又可以詮釋；至於此類法律所治理的事務，或干涉王位繼承，或改濟邦國聯繫，或關及宗教，或關及世俗，或關及內政，或涉及外交，或關聯軍事，或處理罪犯，都可不必拘論（參看柯克第四法經，三六頁；戴雪英憲精義，一三五至一三六頁。）因為巴力門衆為英國全國最高與最尊的法庭，國中所有機關再無一所能踰越它的管轄權以上，它的立法權在英帝國內是絕對的，它的通過內閣以實施的行政權也是絕對的；它的司法權，在衛護憲法和解釋憲法上也是絕無法律上的限制的。隨之而在這上頭，其解釋憲法之「能」亦即權力所及的限度，除了國境的範圍之外，也可說是無限的——即在近代民智日啓，民權日伸之秋，所謂「萬能的巴力門」之權力，在實際上自須受國內外輿論的拘束，顧忌民衆的直接行動如[illegible]，兼須顧慮國際局勢的演變而勉求適應。

在美奧等國，法院享有解釋憲法與一切法律之權，但其[illegible]用之所及，只能否認違憲的法令對於某一訟案的適用，並不能直接撤銷該項法令（法國第一次共和之第八年憲法雖曾規定由元老院 Senat Conservateur 之決議得以直接撤銷違憲的法[illegible]令它是解釋憲法的特殊法院，但其後法國改訂憲法，並未重述此項法制。）只是事實上凡經美國法院認為違憲的法令，如經聯邦最高法院在某一訟案中判定為「無效」Vaid，則在同類訟案中[illegible]判例之受引用，所謂違憲的法令亦且等於遭遇撤銷，在政治上亦[illegible]無法繼續執行。美國法院在某一訟案中否認違憲法令之效力，[illegible]能因此有間接撤銷該項法令之作用。美國國會和政府對之不能不加以默認。奧國一九二〇年憲法第一四〇條之規定，對於這點[illegible]較明朗的表示，凡聯邦法律或各邦法律，經由「憲法裁判院」判決[illegible]

爲違憲時，聯邦國務總理或各邦之行政長官，便應將該判決公布，而明示該項法律已爲撤銷，其撤銷期卽自此公布時期開始。（參看王世杰，同上，五八三至五八四頁。）所謂違憲問題，又可分爲二大類：第一是在形式上或程序上，法律或政令之成立曾否具備憲法所規定的條件；第二是在實質上或功效上，法律或政令之全文有無違反憲法的本義。許多德國的學者曾倡言，縱令法院享有解釋憲法之權，亦只能審查法令的實質是否違憲，至於其形式或程序是否違憲則非法院所當過問。德國朝野的專制氣氛較爲濃厚，對於立法的形式或程序，或由聯邦國會主持，或任獨裁的希特勒操縱，或如在威廉第二控制之下相同。德國的學者們與其多數民衆所持的態度，亦頗相似，都不願過事究詰。這自與擊愛民主的美國法學家與一般民衆所持的見解不同，可是就在美國，法院僅能否認違憲的法令對於某一訟案不能適用；或因其立法的程序不合，形式錯誤，或因此法令的實質違反憲法本義，或因其功效足以危害憲法本旨，法院皆可以「違憲」目之，而宣告爲無效。司法侵犯立法之事象，因此頗爲廣泛，亦常受行政部與立法部之嫉視。美國最高法院之否認羅斯福厲行新政時期國會所訂提高工資，減少工時，限制棉麥生産與緩期還債等法案，輒以違反憲法上的契約自由或「適法程序」 due process，或侵犯各邦保留的主權，等條文爲理由，亦已引起國會或其他機關的嚴重反感。美國法院享受解釋憲法之權力過大，尤因其偏於保守精神與個人主義之故，頗能妨礙國會爲適應時局而作的進步的立法，與行政部爲應付嚴重局勢（Grave situation）但尚未適合憲法所規定的危急情勢（emergency clause）而發動的明智國策。在國際局勢極呈動盪之際，富於保守精神與個人主義的法院，擁有過大的解釋憲法之權能，也可說是美國政制上一個弱點。

（乙）能力果否適當的問題

其次，就解釋憲法的能力果否適當的問題，而加以討論，先決條件爲此種能力之養成與運用，當在民族文化崇高，尊重法治主義的環境裏，方能得到比較適當的質量；並要在法學昌明，法制優良的環境裏，方能得到比較適當的表現。英美等國司法官和律師的任用，或由考試取得資格，或由銓敍與名望騰騰重任，都很嚴格愼重。地位也很受社會尊崇，大多數不只能奉公守法，在私德上亦多能信循「法律道義」Legal ethics；並由於一貫自重自强的司法風氣，且在學問上亦精研不懈，所以在其本體上，傑出的人才如英國的柯克勃拉克斯東 William Blackstone，孟斯費德 Lord Mansfield 及史第芬 Justice Stephen，美國的馬爾曉爾 John Marshall，康特 James Kent，士託黎 Joseph Story，休士 Hughes，塔夫特 Taft，霍爾摩斯 Holmes 等，不勝枚舉，在司法界中卓然有以自見，使司法界功業炳耀，可與立法行政諸部的英俊領袖分庭抗禮，因此不只司法人員的地位由此提高，就是在客觀上整個司法部也佔着尊崇的地位。儘管法官本身都

保守或自由個人主義或社會主義，擁護中央集權或傾向地方分權，等等政治信仰之不同，但除了少數例外的，（參看蒙恩與依利諾認案 Munn v.Illinois；戴雪同上，二五四至二五五頁，）大多數均能以純正的操守，淵博的學識，精密的思想，以處理案件。其判決主文與異議，又可稱為專書，公開於世，其正負優劣的見解，都可供學者討論和社會共評；所以在這一貫的「法律主治」的傳統下，英美司法的昌明，實非其他國家所可幾及。

特別在美國，聯邦最高法院地位尤高於國會。遠溯麻省憲法，明標「此為法治的政府而非人治的」之精義，賦有解釋憲法之大權，者可以根據憲法而否決國會訂立的法案。英國受治於政治家，而美國則受治於法律家；因此美國流行着「法官政府」「司法獨裁」「黑袍的貴族統治」和「法官立法」等口號，不只國會受着司法部的節制，就是行政元首也受着它的控制（參看樊納，同上，二二一至二二五頁）。對於司法部的權力龐大，頗思加以改革，現代政治家或議修訂憲法，以民衆的罷免方式撤換瀆職的法官，或建議最高法院中要有七對二的表決纔得宣告法案違憲（一八二三，一八二六與一九二三年，國會議員曾有此提案，但皆未獲通過。參看樊納，同上，二二三頁註脚；華爾倫 Warren，「國會，憲法，和最高法院」第六章。）或倡議國會議員如將被法院認為違憲的法案，以三對二的多數再次通過，則當成為有效的法案，使國會威權超越司法部。然而這許多議論都未能實現，並不是由於美國人士喜歡守舊，或自滿於現行的法制；最大原因或許由於大多數司法官尚有卓異的才能，足以維持其威信而繼續運用其解釋憲法之特權。

在英國，照傳統習慣，司法官吏是英皇的代表，君主之本身即為司法之根源，地方法庭亦幾等於君主執行司法任務之一個途徑（參看布勒德 S.Reed Brett「英國憲政史譚」，一一三至一三六頁。）在所謂「法律主治」的制度下，法官必須遵守三個主要原則（參看戴雪，同上，二三七至二三八頁）：

（1）武斷權力不能存在　凡人民不能無故受罰，或被法律處分，以致身體或財產受累；

（2）普通法律與普通法院佔優勢　在普通法院管轄下人人平等，君民共受統治；

（3）憲法的通則形成於普通法院的判決　英憲通常原則的成立，緣由於司法判決，此又起於民間訟案因牽涉私人權利而發生；法院及巴力門常用法律行為，以測定元首及公僕所有地位，即以此保障個人權利。

英國的法治主義既有此三大原則為其依據，再加以出庭狀法案之先後訂立於一六七九與一八一六年，其應用乃愈普遍；陪審制之實施與證據法之日趨完備，而法官之武斷愈受適當限制；大憲章自一二一五年公布後，其中第三十九條關於「合法裁判」之規

定（參看戴書，同上三二五頁）頗與美國憲法補充條文第五項與第十四項之「適法程序」Due Process of Law 之精義相同。這項規定，在客觀環境上又皆能訓練法官使遵守法律以從事審判，養成了他們解釋法律的高超本領。

十八世紀法儒福爾泰 Voltaire 在國內受了冤屈而出遊英國時，最大的感想是「適纔離開一個專制國家，却進入一個地方，其法律儘管嚴刻，然而當地人民只受治於法律，而不受制於險惡的人情。」他贊頌英國的法治主義，在這制度下，不只法律嚴明，法官也大多數具有高超的智能和純正的操守。一直到現在，英國的司法依舊受人讚揚。

關於我國的司法制度和司法人員的才能，在這裏未便加以商討；但舉兩個原則以示要旨：

（1）參考英美的法治主義，與其實施，我國必須急起直追，厲行法治；

（2）司法人員如果要享有解釋憲法之大權，尚須加强振奮，砥礪德學，有夠量的才能威信，以與此大權互相配稱！

六、結論

解釋憲法之權與能必須互相配稱；權的範圍必須確定，能的分量必須判明。關於這點，王世杰先生有過很扼要的見解：

「如法院能在社會上享有重大的權威，則授以撤銷權與否，實際上或者俱無不可；然此種權威，每非旦夕可以造成。如一時不能希望法院有此重大權威，則與其遽授法院以撤銷權，以致法院嘗有覆鼎絕脛之虞，倒不如僅授法院以否認權，俾得和緩的匡救法院之過失，而又不致惹起外力之猛烈反抗」（參看「比較憲法」五八四至五八七頁。）

其次關於既已採用複決制的國家，倘又授法院以解釋憲法之權，王先生亦明言：

「實際上將令法院難以自處，將令法院之獨立與尊嚴，無由自全。以是之故，瑞士憲法，不特無授法院以否認聯邦法律權之必要，抑且有不宜復授法院以此權之勢」（參看同上，五九〇頁）

五五憲草既規定人民行使四權，複決權即居其一；今再規定司法院有統一解釋法律命令之權，復明定授以解釋憲法之權，在實際上已恐有運用爲難之處，與上說亦相枘鑿。至於司法院是否得以此二權委託各級法院，或僅由該院本部行使解釋憲法權，而以解釋通常的法律權委之一般法院，亦尚待後來詮釋。

依憲草第一百四十條之規定，「法律與憲法有無牴觸，由監察院於該法律施行六個月內提請司法院解釋，其詳以法律定之。」但在實際上如以美國之司法程序及情況爲例，則每一新法案成立後，是否與憲法相牴觸，不待任何機關提請法院解釋，而在人民之權利義務遭受新法案影響之際，立即得向法院提出違憲的訴訟，賦有

管轄權的初級法院，亦即在審判訟案中，兼用解釋憲法和法律的職權，這種程序自較迅速合理。

更進一步從五權憲法的大體上言，五權分立既較英美之三權爲明細，且五權之間又較缺乏制衡作用，既不似英之內閣制，在巴力門主權之下，在法理上內閣由巴力門產生，且轉以推動巴力門之工作；又不似美之總統制，由控馭政黨而策勵國會，故以司法之超然地位享有解釋憲法之權；而五五憲草忽以此大權不歸於代表民衆的國會或國民代表大會，而給予身爲官吏機關的司法院，是在法理上又無異以官吏機關對抗民意機關，以官吏的意志對抗民意；承認司法權得侵犯立法權，既與五權分立之原則不符，且使司法權高於立法權，對於制衡原則亦非適當配合。至於在解釋憲法的權與能的配稱上，亦何有考慮之必要。深望主持制憲運動的黨國領袖，和全國明達之士，對於此點特加注意，將來國民大會對於五五憲草的採納批准，在這一點上也要切實斟酌。（卅三、六、一三）

富路特，中華民族小史（書評）

傷聯陞

L. Carrington Goodrich: A Short History of the Chinese People, Harper & Brothers Publishers, New York, London, 1943.

作者是哥倫比亞大學中文系副教授，在美國現在的漢學家中，年齡算比較高的。同國會圖書館的恆慕義氏（Arthur W. Hummel）都已在中年以上。兩個人都勤於著述，不讓青年。恆氏主編的「清代名人傳」（Eminent Chinese of the Ch'ing Period）第一卷六百餘頁，去年已經在華盛頓出版。富氏也在同年發表了這本「中華民族小史」。在序言之中，回憶他在上次大戰末期同美國軍隊在法國與華工常有來往，感覺到中美兩國民性特別相似，想從歷史上尋求解釋。在這烽火滿天的今日，大約是不勝其感慨的。

全書二百六十頁分九章，第一章中華民族之初始，包括史前時代及商周，第二章，初期帝國，秦及兩漢，第三章，政治分裂，魏、南北朝，第四章，中國復統一，隋及唐，第五章，分裂，宋與北方及西北分治，第六章，蒙元，第七章，中國帝室，明，第八章，滿清，第九章，民國。除了第二章（五六至百十頁）特別長以外，其餘各章，篇幅差不多。比起來近代稍略一點。附有銅版圖十五面，大抵是關於考古及美術的，選擇很精。每章有補充讀物，都是中西學者用英文寫的重要著作，還有一個史表，標舉各朝代的重要史實，宗教及思想，藝術，文化幾方面的發展，這個表很能表現作者特別究心的地方，特為迻譯如下：

朝代	夏	商	周	秦	前漢	後漢	三國
主要事實	由石器時代脫出	銅器時代；始有文字城市	避戎遷都；封建時代；鐵器時代；鑄一部法典；河渠長城	始皇帝	匈奴內侵；武帝擴土；王莽		
宗教及思想		宗教，信鬼魂；重儀式	詩經；孔，墨，莊，老。；商君		文官制度；司馬遷；經學；鍊金術	班固 班昭；譯佛經	道教
藝術	黑陶	白陶，有刻劃；青銅禮器；兵器；刻玉，牙刻石	銅器；銅鏡；漆；玉	宮殿營造	園林；陵墓；石刻	釉陶；書法	
文化	家畜豬狗；種藝黍麥；陶輪；家畜牛，羊，山羊，及馬	貞卜；蠶絲；輪車；貝錢；毛筆及墨；弓箭；簡書	水稻；鷄；水牛；用甜；天文進步；牛耕；徑錢；圜錢；騎戰；褲，革履	鐵兵	驢，騾，駱駝。大豆，蘿蔔	紙	中國地圖
年代	紀元前二千年	紀元前一千五百年	紀元前一千年；紀元前五百年		紀元		

朝代	晉	南北朝	隋	唐	五代	宋 遼 金	元	明	清	民國
主要事實	佛教根深	滿固；人民向華南移居		大運河；向外發展；至七五一年；木板印刷	纏足	王安石；成吉斯汗		驅出蒙人；鄭和下南洋；北京重建；葡萄牙通商；西班牙據菲律賓；倭寇	滿洲人；康熙，乾隆；回亂；太平之亂	孫中山；日本侵略
宗教及思想	至印度求法	陶潛；尼姑		考試制度；諸外來宗教；玄奘；韓愈；滅佛		印行經籍；經學復興；考古學；猶太教；戲劇；朱熹；數學	回教，基督教；喇嘛教	永樂大典等；地方志；王陽明；小說；耶穌會士影響	考證之學；字典；藏書家；文字獄；耶穌新教；西化教育	民眾教育
藝術	顧愷之	窟穴石刻；有希臘印度影響		陶土明器；繪畫；磁器		山水畫；私家園林；音樂；西法鑲嵌		繪畫新舊派；彩色瓷器；景泰藍	歐洲影響	考古學
文化	茶；水閘（碾磑）			法典；象棋；波羅毬；板刻		椅；紙幣；航海舟；羅盤；棉花	火藥帶蜀黍；算盤；蒸溜酒；大風油	眼鏡；玉蜀黍，梅毒；甜薯；花生；淡巴菰及鼻煙	辮髮；墨西哥銀元；吸食鴉片；工廠，汽船；鐵路	摩托運輸
年代	紀元五百年			紀元一千年				紀元一千五百年		一九四一

表中所列，好像很龐雜。但是很可以看出西方漢學者對於中西交通同物質文明的進展特別注意。以前在芝加哥博物院的洛佛爾(B. Laufer)在這方面成就最大。現在美國學者當中在這一類雜學上最淵博的要數富氏了。他對於飲茶，吃菸，玉蜀黍，花生等都有專文討論。這本書最大的優點，就在這些地方的考證。後面附的索引，簡直可以當作文化史小事典用。這種零碎的博物知識，積累起來有時也足以見大。如富氏在「新世界對於中國之早期影響」(China Journal, 12)一文中指出玉蜀黍甜薯花生等之傳入，對於十七十八世紀中國人口之增加或者不無關係，卽是一例。

其他宗教史，藝術史等方面西洋學者的貢獻，很多都網羅在內。在綜合方面，作者實在很用了一番心。只可惜篇幅太短，往往語焉不詳。雜誌裏的文章有時候引用了結論可是不注出處。想尋根究底的讀者，不免要失望的。

這本書的文處，不過平平。對於政治經濟兩方面太忽略。所以對於全民族的活動，不能深刻體會，稍稍辜負了「中華民族小史」這一個題目。

至於方法態度，卻很謹嚴公允。例如論夏朝說『實際上還沒有滿意的證據，能證明這一國曾經存在。沒有一件禮器兵器或銘文，我們能確證是夏朝的。不過這許許多多的從商代傳下來的工藝及文字，絕不是初民所爲，在中國一定早有了好幾百年的歷史了。這些東西，使得我們可以斷定說：卽使沒有過夏朝，在黃河岸上一定有過幾個中心會鑄造青銅器，知道蠶的用處，用卑賤並且開始有文字了。』(第六頁)這種見解在慣於疑古的西洋學者當中，是比較難得的。

書裏有幾處小錯誤，如蜀亡於二六三年，不是二六四。滅蜀的是司馬昭，篡位及平吳的是他的兒子司馬炎，第五十六頁把兩個人混成一個了。五台山在山西，寫成陝西(第一二七頁)恐怕是筆誤。最大的毛病是書裏的幾張歷史地圖，不但簡陋，上面黃河的河道，多半是錯的。按黃河大徙，一般承認有六次，連最近二十七年五月南徙，一共有七次了。大徙的年歲路逕，史冊都有記載，後人也有考證。畫歷史地圖的人，如果確定了圖的年份，是不應該以意爲之的。